

Н. М. НИКОЛЬСКИЙ

КУЛЬТУРА ДРЕВНЕЙ ВАВИЛОНИИ



Н. М. НИКОЛЬСКИЙ

КУЛЬТУРА
ДРЕВНЕЙ
ВАВИЛОНИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК БССР
МИНСК 1959



ВВЕДЕНИЕ

Под культурой разумеется совокупность достижений того или другого человеческого общества в области его материального быта и в области его идеологии и искусства.

Марксистско-ленинская историческая наука говорит, что нет культуры вообще, а есть культура определенной общественной формации, определенной эпохи, определенного общества как в целом, так и его составных классовых группировок. При этом в первую очередь различаются культура доклассового, первобытного общества, и культуры классового общества. Важнейший пункт различия здесь заключается в том, что культура любого первобытного общества является его единой общей культурой, а в культуре классового общества различаются культура класса эксплуататоров и культура класса эксплуатируемых, сохраняющие некоторые общие черты, в которых сказывается известная степень общности исторического развития и психического склада данного общества ¹. В на-

¹ Эта важная мысль выражена у Ленина в следующей форме: «Есть две национальные культуры в каждой национальной культуре. Есть великорусская культура Пуришкевичей, Гучковых и Струве,—но есть также великорусская культура, характеризующаяся именами Чернышевского и Плеханова. Есть *такие же две культуры* в украинстве, как и в Германии, Франции, Англии, у евреев и т. д.». (Соч., т. 20, стр. 16).

стоящее время, когда после Великой Октябрьской революции в России возникло первое в мире бесклассовое, социалистическое общество, в нем сложилась новая единая социалистическая культура, распространившаяся после второй мировой войны также в странах народной демократии. Параллельно возникает и ширится новая единая социалистическая культура в великой Китайской Народной Республике.

Систематическое изучение вавилонской культуры в советской научной литературе началось только в самое последнее время. Первой опубликованной работой, излагающей историю вавилонской культуры, является IV глава «Истории древнего Востока», написанная профессором В. И. Авдиевым. Несмотря на ее краткость, эта глава дает красочное изображение всех основных элементов вавилонской культуры в ее историческом развитии, начиная с древнейших времен и кончая эпохой Нововавилонского царства.

Настоящая работа является другим опытом изложения основных элементов вавилонской культуры, опытом, более подробным и построенным по другой схеме. Кроме того, в ней использованы сделанные И. М. Дьяконовым новые переводы законов Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства с подробными лингвистическими и историческими комментариями. Эти переводы опираются на марксистско-ленинскую методологию, и потому в них впервые в советской науке и вообще в науке о древнем Востоке дается точная и правильная концепция основ истории общественного быта и пражданского права в государствах Двуречья и в Хеттском царстве.

Культура всякого общества по своему содержанию разделяется на материальную культуру и духовную культуру. Последний термин—условный, так как в область духовной культуры входят некоторые элементы, связанные не только с мышлением, но и с материальными достижениями, как например изобразительное искусство и

архитектура, формы которых определяются достижениями материальной культуры. Но и само мышление, создающее духовную культуру, в своей основе зависит от развития и достижений материальной культуры. Так, Маркс и Энгельс говорят, что класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая духовная сила. Это положение Маркс подробнее раскрывает в «Теории прибавочной стоимости», где говорит: «Определенной формой материального производства обуславливается, во-первых, определенное расчленение общества, во-вторых, определенное отношение человека к природе. Тем и другим определяется его государственный строй и его миросозерцание, а следовательно, и характер его духовного производства»¹. Еще яснее раскрывается это положение в I томе «Капитала». Там Маркс говорит: «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в известной форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в последней способности и подчиняет игру этих сил своей собственной власти». К этому Маркс добавляет, что «мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека», ибо в отличие от таких животных, которые совершают операции, подобные операциям ткача (паук) и строителя (пчела), человек, прежде чем конкретно строить что-либо, построил это уже в своей голове. Таким образом, че-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, 1936, стр. 233.

ловек в процессе труда, изменяющего то, что дано природой, осуществляет «свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю»¹. Таким образом, человеческий труд не есть только физический процесс, но также и духовный процесс; отсюда вытекает, что культура есть совокупность и качество достижений в материальной и духовной областях, показатель психического склада данного общества.

Эта формула является лишь общим определением, которое должно быть конкретизировано в двух отношениях. Во-первых, надо точно определить составные элементы материальной и духовной культуры. К материальной культуре относится техника—орудия труда, их изготовление и отраслевое применение в земледелии, скотоводстве и других промыслах (охоте, рыболовстве и др.), строительство жилищ и подсобных хозяйственных зданий. изготовление средств передвижения и его аксессуаров, изготовление оружия и т. д. К духовной культуре относятся фольклор, письменность, литература, светская и религиозная, система мировоззрения, наука, право и т. д. Но как было сказано выше, есть смешанные элементы культуры, в создании которых участвуют техника и мышление: таково изобразительное искусство, т. е. живопись, скульптура, архитектура (строительство дворцов и храмов). Здесь необходимы специальные материалы и специальная техника; поэтому Маркс отмечает, что отдельные периоды расцвета искусства отнюдь не находятся в «соответствии с общим развитием общества, а следовательно также и развитием материальной основы последнего»². Во-вторых, определение и развитие культуры должно быть конкретизировано в соответствии с заветом Ленина: «весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (а) исто-

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, 1949, стр. 184—185.

² К. Маркс. К критике политической экономии, 1950, стр. 224.

рически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»¹.

Следуя этой установке Ленина, мы должны прежде всего отметить, что исторически всякое человеческое общество проходит стадии доклассового и классового общества, а в нашу эпоху начался уже третий процесс—образуются социалистические бесклассовые общества, во главе которых идет Советский Союз, построивший уже социализм и начавший путь перехода от социализма к коммунизму. Совершенно ясно, что культура в каждой из перечисленных выше форм общества носит различный качественный и количественный характер. Переходя, в частности, к классовым обществам, к которым принадлежало и древневавилонское общество, мы должны учитывать, что история классового общества проходит через три общественные формации—рабовладельческую, феодальную и капиталистическую, и в каждой из этих формаций культурное развитие носит свой специфический характер. Но это не означает, что культуры обществ любой из этих трех формаций совершенно одинаковы. В них имеются, конечно, общие основные черты, но каждая из них имеет также свои отличительные особенности. Эти черты зависят прежде всего от тех природных материальных условий, в которых живет то или иное общество, и от того культурного наследства, которое перешло к каждому из обществ определенной формации от предшествующей формации. Кроме того, эти отличительные особенности зависят также и от тех специальных черт, которые отличают то или иное общество определенной формации от других обществ той же формации, *а также и от исторических событий, совершающихся в обществах в ходе развития данной формации.*

Переходя к конкретным вопросам, относящимся к рабовладельческой формации, к которой принадлежало древ-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 200.

неавилонское общество, прежде всего отметим, что основными элементами культуры рабовладельческих обществ было то культурное наследие, с которым каждое из этих обществ вышло из доклассовой, первобытнообщинной формации, и те производственные отношения, которые создались при новом общинно-рабовладельческом строе. Далее, важное значение имели природные условия—оставались ли эти условия при переходе к классовому обществу прежними или переход совершался в процессе переселения, в результате которого данное общество попадало в новые природные условия. Наконец, при рассмотрении древнеавилонской культуры надо учитывать ее застойный характер, присущий древневосточным обществам.

Как известно, общество древнего Двуречья в его южной и центральной частях прошло в своей первоначальной истории две стадии в связи с тем обстоятельством, что южная часть Двуречья была заселена шумерами, племенем, пришедшим в долину Двуречья с восточных гор, а средняя часть была заселена семитским племенем аккадийцев, пришедшим в Двуречье, по всей вероятности, с запада; внешний облик этих племен и их языки были различны. В начале III тысячелетия до н. э. уже существовали отдельные государства—Шумера и Аккада, объединившиеся скоро в одно царство. По данным надписей, их города были расположены на реке Евфрат, но остатки их были обнаружены и при раскопках на восток от теперешнего течения Евфрата, изменившего свое прежнее русло. Для нашей темы важно отметить, что уже в эту эпоху в область Аккада стало проникать шумерское влияние. Оно еще более усилилось с того времени, когда аккадский царь Саргон I (2369—2314) подчинил себе Шумер, объединив таким образом почти все южное Двуречье в одно царство Шумера и Аккада. Через двести с небольшим лет, когда царство Шумера и Аккада было ослаблено нашествием горного племени гутиев, господство опять пе-

решло к шумерам (III династия Ура). Шумерские цари этой династии привели в порядок ирригационное хозяйство, расширили торговлю; Аккад был подчинен ими и включен в состав нового Шумерского царства. В самом конце III тысячелетия царство III династии Ура было разрушено аморреями (или аморитами), семитским племенем.



Четырехколесная повозка.

нем, вторгшимся в Двуречье с запада, и эламитами, вторгшимися с восточных гор. Эламитами опустошили шумерскую область настолько, что она уже не могла оправиться. Это была первая стадия культурного развития Двуречья, в течение которой в области культуры чередовались шумерское и аккадское (семитское) влияния, и в результате создавалась смешанная шумеро-аккадская культура с преобладанием семитских элементов.

Вторая стадия культурного развития начинается со времени образования семитского Древневавилонского царства, основанного в конце III тысячелетия до н. э. Оно вскоре подчинило себе все Двуречье к югу от Вавилонии, достигло больших успехов в социальном и политическом развитии¹; в нем сложилась древневавилонская культу-

¹ Как показывают законы Хаммураби, древневавилонское общество состояло из свободных и рабов, причем свободные разделялись на категории — *avelum*, полноправных рабовладельцев; *muškenu* — держателей наделов, данных им царем, и мелких производителей.

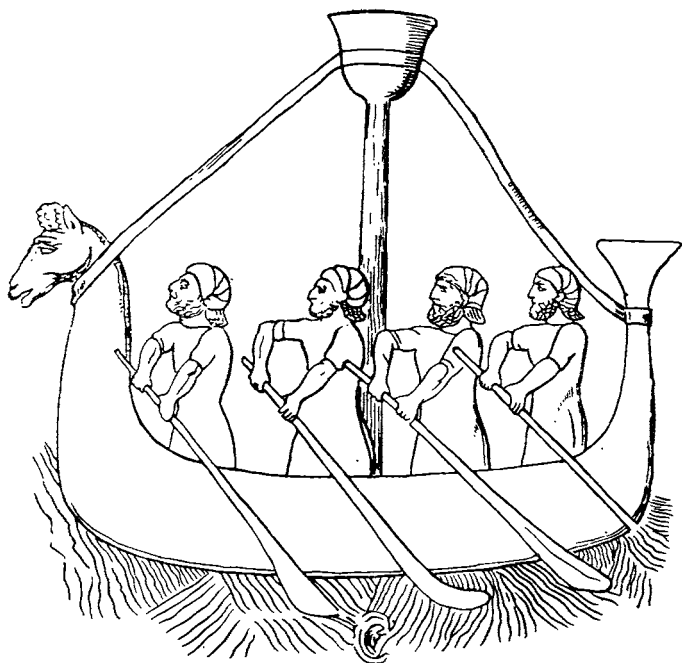
ра, одна из наиболее развитых культур древнего Востока. Ее исходной основой была шумеро-аккадская культура.

Древневавилонская культура просуществовала много веков и оказала большое влияние на культуру всех народов Двуречья, а также на культуру многих соседних народов.

Следует отметить еще и застойный характер древневосточных обществ, в том числе и Древневавилонского царства. Эпоха этого царства знаменует собою ту высшую точку социально-политического развития, какой могли достигнуть общества древнего Двуречья. Об этом совершенно ясно свидетельствует хотя бы тот факт, что правовые нормы законов Хаммураби¹, оказавшие известное влияние на культурные элементы, в основном остались в Вавилонии неизменными вплоть до конца Халдейского царства. В эпоху Древневавилонского царства сложились окончательно также и основные составные элементы вавилонской культуры. В течение последующих тысячелетий мы не встречаем в Вавилонии никаких коренных изменений ни в религии, ни в литературе, ни в мировоззрении. Известный прогресс может быть отмечен только в двух областях, но и в последних он носил не столько качественный, сколько количественный характер. Такой прогресс особенно обнаруживается в области астрономических знаний, которые, естественно, накапливались из века в век в результате постоянных наблюдений над небом и достигли высокого уровня. Но практические цели, ставившиеся астрономами, цели, неразрывно связанные с господством религиозного мировоззрения и превращавшие астрономию в служанку астрологии, сохранялись нерушимыми еще и в персидскую эпоху. Далее, в эпоху ассирийской военной державы и Халдейского царства можно отметить создание выдающихся памятников изобразительного искусства и архитектуры. Но и здесь речь может быть скорее о возрождении и дальнейшем развитии

¹ Другие семитологи читают это имя Х а м м у р а п и.

уровня, достигнутого в III тысячелетии, чем о новой ступени развития. Это возрождение опиралось в первую очередь на те опромные материальные возможности и средства, какими располагали ассирийские и халдейские цари, пригонявшие из завоеванных стран десятки тысяч рабов



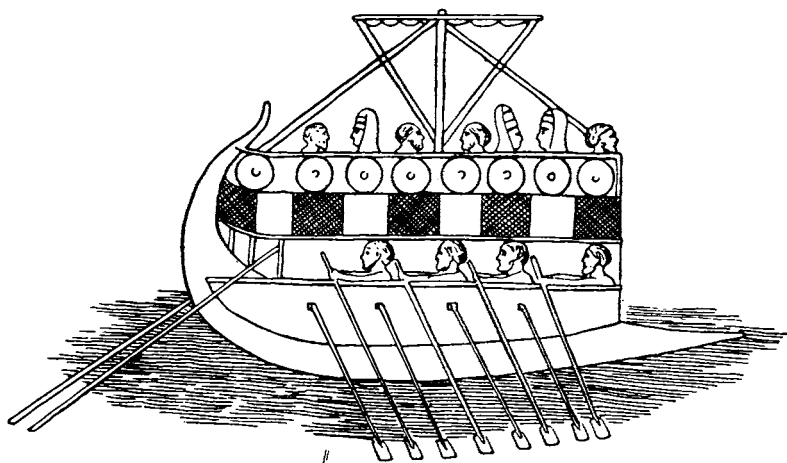
Ладья.

и наполнявшие свои сокровищницы и кладовые несчетным количеством награбленной добычи и дани.

Рассмотрение вавилонской культуры следовало бы начать с материальной культуры. Однако, к сожалению, в этой области сохранился недостаточный конкретный материал. Из дошедших до нас многочисленных различных письменных памятников мы узнаем, что материальная культура в древней Вавилонии по масштабу тогдашней эпохи и тогдашнего общества достигла высокого уровня. Но, к величайшему сожалению, памятники этой культуры

либо совсем до нас не дошли, либо дошли в полуразрушенном или разрушенном виде. Из документов мы знаем, что в древней Вавилонии существовала сложная система ирригационных сооружений, состоявшая из сети каналов, плотин, дамб и других более мелких объектов. Эта система обслуживала важнейшую отрасль тогдашнего хозяйства—земледелие, а также обслуживала речной транспорт, которым пользовались царские и областные служащие, войсковые части и торговцы. Эта ирригационная система не раз разрушалась либо вследствие стихийных бедствий, либо во время военных столкновений, но по прошествии этих бедствий она вновь восстанавливалась. В сооружении плотин и каналов участвовали земледельцы-общинники; их участие отмечено в законах Хаммураби. В XIX в. н. э., когда началось научное исследование истории древнего Двуречья, от этой системы не было найдено почти никаких следов. Но несомненно, что для ее сооружения, возобновления и содержания в порядке была необходима специальная техника, стоявшая на довольно высоком для того времени уровне. Другая крупная и важная отрасль древневавилонской материальной культуры—строительство, возведение огромных царских дворцов и храмов, домов сановников и богатых купцов и ряда крупных специальных зданий—также не может быть охарактеризована с достаточной полнотой. Во время раскопок от зданий всякого рода были найдены только остатки фундаментов и капитальных внутренних стен, на основании которых мы можем судить лишь о размерах площади этих зданий и об их планировке, но самого важного—внешнего и внутреннего их вида, их обстановки и устройства—мы восстановить не можем. Тем не менее и эти остатки зданий вместе с дошедшими до нас изображениями на камне отдельных частей зданий, их обстановки и их украшений дают возможность судить о высокой технике и архитектурном искусстве строительства в Шумере и в древней Вавилонии.

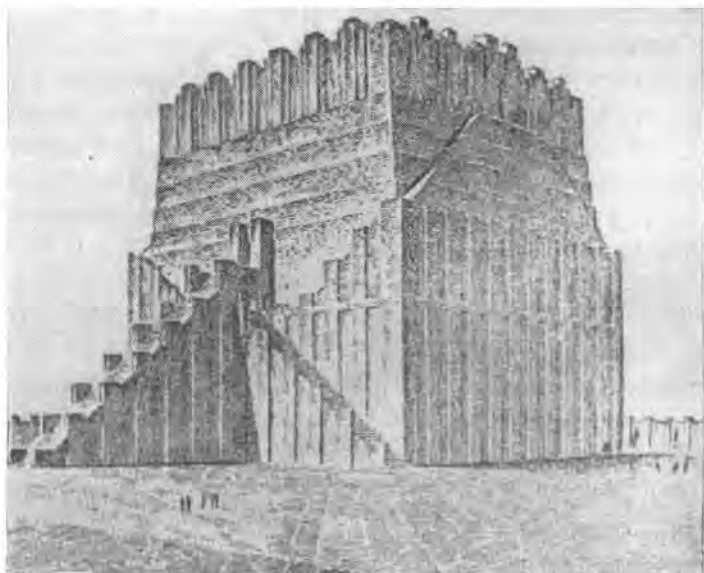
На первом месте здесь надо упомянуть об остатках и изображениях дворца патеси Лагаша Гудеа (XXIII в. до н. э.). Остатки этого дворца, обнаруженные при раскопках, показывают, что дворец Гудеа был огромным сооружением длиной около 52 метров и шириной около 31 мет-



Военный корабль.

ра. Перед входом в дворец размещалась небольшая площадка с бассейном посередине, по-видимому, обсаженная пальмами. Стены дворца были без окон; освещение, по-видимому, было сверху. Внутри дворца находился большой двор, на котором сосредоточивалась вся жизнь дворца. Двор был вымощен гладкими камнями и украшен двумя статуями Гудеа, изображенного в царском облачении; к сожалению, головы статуй не сохранились. Далее, следует упомянуть о царском дворце и храмах древнего Вавилона (эпохи царя Хаммураби), расположенных в центральной части города между Евфратом и каналом Арахту. Эти здания были сооружены царями—предшественниками Хаммураби, которые строили храмы богам солнца, луны, богине Иштар и богу грозы и бури Рамман-Ададу; сам Хаммураби выстроил великолепный храм

богу Вавилонии Мардуку. Назывался он храмом Эсагил. Судя по остаткам храмов и по дошедшим до нас изображениям, там были поставлены раззолоченные статуи богов; для Мардука и его супруги Сарпанитум были сделаны из золота и серебра троны и ковчеги. Все эти сооружения и произведения искусства дошли до нас только в



Храм бога Мардука Эсагил.

остатках. Полностью сохранились изображения зиккуратов — высоких ступенчатых зданий, сооружавшихся для астрономических наблюдений.

Орудия труда и предметы вооружения дошли до нас главным образом в изображениях на различных сохранившихся табличках. Так, мы имеем изображения плугов, кос, лопат; сохранились образцы топоров, кинжалов, секир. Из орудий передвижения мы имеем изображения речных судов и колесниц. Все это делалось ремесленниками из народной среды, мастерами своего дела. Они со-

здавали и водоподъемные машины, приводившиеся в действие быками; о размерах этих орудий можно судить по машине некоего Адад-Раби, которая приводилась в действие четырьмя быками. Наконец, до нас дошли образцы орудий ткацкого и кожевенного производства и изготовленных при помощи этих орудий изделий.

Мы еще раз вернемся к вопросу о технических достижениях древневавилонского народа в главе об искусстве. Теперь мы обратимся к так называемой духовной культуре, охватывающей области религии, литературы, начатков научных знаний, искусства, а также и права¹. Эти культурные области достаточно подробно освещены в дошедших до нас многочисленных памятниках вавилонской письменности.

¹ Глава «Право» в настоящей работе написана моей ученицей кандидатом исторических наук Р. А. Никольской.





I. РЕЛИГИЯ

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Характеристику древневавилонской духовной культуры удобнее всего начинать с характеристики религии, ибо поскольку религиозное мировоззрение было господствующим мировоззрением древневосточных обществ, то и все области вавилонской культуры были связаны с религией. Так, древневавилонская литература по своему содержанию является по преимуществу религиозной литературой, ибо в числе дошедших до нас произведений древневавилонской литературы светский характер носят всего два—три произведения. Оговоримся, что при этом мы имеем в виду художественную литературу; царские надписи, письма, юридические и хозяйственные документы, которые некоторые ассириологи причисляют также к литературе, на самом деле являются документами, а не художественными произведениями. Далее, наиболее развитая в Вавилонии область научного знания—астрономия выросла также на религиозной базе и никогда не могла от нее оторваться. Тесно связаны с религией были также изобразительное искусство и архитектура.

До нас дошло огромное количество текстов религиозного содержания; сейчас имеется также и огромная научная литература по самым разнообразным вопросам истории вавилонско-ассирийской религии. Однако до сих пор еще нет такого труда по истории вавилонско-ассирий-

ской религии, который можно было бы считать законченным даже с точки зрения буржуазной методологии. Крупнейшая работа Ястрова дает только самую первичную обработку материала—списки пантеонов разных эпох и обзор молитвенных, магических и гадательных текстов по их основным категориям—и совсем не затрагивает вопросов культа¹. Из более кратких обзоров одни совершенно устарели, а два последующих обзора также не могут считаться удовлетворительными. Так, в компендиуме Бертолета и Лемана² обзор вавилонско-ассирийской религии принадлежит Фридриху Иеремиасу, проводящему точку зрения, будто бы вавилонско-ассирийская религия с самого начала носила астральный характер и была проникнута идеей откровения и монотеистическими тенденциями. Эта точка зрения по своему существу является религиозно-апологетической и приводит к специфической фальсификации истории вавилонско-ассирийской религии. Другой обзор, вышедший в том же 1925 г., дает Мейсснер во втором томе своей работы «*Babylonien und Assyrien*». Но Мейсснер ограничивается лишь сводкой материала по основным категориям (пантеон, жречество и культ, космология и теология, религиозная литература, магия и искусство прорицания). И мы напрасно стали бы искать у Мейсснера каких-либо общих выводов или хотя бы элементарного исторического подхода. Его работа имеет значение только как первая сводка материала первоисточников, при этом далеко не полная, так как Мейсснер упускает из виду целый ряд капитальнейших проблем.

Указанные общие обзоры базируются отчасти непосредственно на материале первоисточников, отчасти на специальных исследованиях по отдельным вопросам. В числе последних имеются некоторые ценные работы, как например работа Циммерна о вавилонском празднике но-

¹ J a s t r o w. Die Religion Babylonien und Assyrien, 1905—1912.

² Lehrbuch der Religionsgeschichte herausgegeben von Bertholet und Lehmann, B. I, 1925.

вого года, Ландсбергера о культовых календарях крупнейших древних центров, новая работа Буассье о вавилонской и хеттской мантике (прорицания и гадания). Эти работы поднимают и разрешают важные специальные проблемы. Кроме того, имеется огромное количество статей, посвященных первичной обработке материала первоисточников — различных религиозных текстов, которые даются в латинской транскрипции, в переводах и с самыми необходимыми лингвистическими и историческими комментариями. Однако и этот огромный материал статей далеко не полностью использован в общих обзорах истории вавилонско-ассирийской религии. Связанные идеалистической методологией буржуазные ассириологи прошли мимо целого ряда крупнейших проблем и не заметили огромных возможностей, скрытых в опубликованных материалах.

При таком состоянии разработки истории вавилонской религии советским историкам приходится впервые ставить и разрешать самые важные, основные проблемы. Прежде всего надо отметить, что в области вавилонско-ассирийской религии черты восточной застойности выступают в особенности ярко. Мы видим, что гимны в честь Мардука в эпоху первой вавилонской династии почти буквально воспроизводят формулы шумерских гимнов в честь бога Марту; такое же явление наблюдается и в гимнах в честь Иштар и шумерской Иннины и других богов. В последующее время, в ассирийскую, халдейскую, персидскую и даже эллинистическую эпохи жрецы продолжали пользоваться формулами и ритуалами, сохранившимися также еще из шумерской эпохи. В мире богов на первом месте и в III тысячелетии и в середине I тысячелетия мы встречаем все ту же верховную триаду — Ану, Бэла (Энлиля) и Эа, все ту же главную богиню Иштар, тех же великих богов Шамаша (солнца), Сина (луны), Нергала, Нинурту, Тамуза и др. Смены политических центров добавили сюда только Мардука, главного бога Вавилона, а затем главного бога Ассирии — Ашура. Мы

видим также, что основные линии древневавилонской богословской мысли сформировались еще в III тысячелетии и не подвергались впоследствии сколько-нибудь значительным изменениям.

Однако под этой однообразной поверхностью при ближайшем исследовании открываются более древние слои, отчасти лежащие один под другим, отчасти перекрещивающиеся друг с другом. Та однообразная картина, о которой только что было сказано, является отображением официальной религии, религии правящей рабовладельческой верхушки. Пантеоны ее богов — это пантеоны царских столиц и других крупнейших областных и жреческих центров; ее ритуалы — это ритуалы крупнейших храмов; ее богословие — это богословие жреческих коллегий важнейших богов. Но когда мы вчитываемся в списки богов, в молитвенные и магические формулы, в мифологические поэмы, то везде постоянно обнаруживаем элементы, унаследованные от более ранних этапов исторического развития, вплоть до элементов первобытных форм религии. В официальной религии эти элементы занимают чаще всего подчиненное положение, стоят на заднем плане; но многие из них сохранились в качестве основных элементов народной религии в религии многомиллионного общинного крестьянства.

Наш обзор мы будем вести по нисходящей линии, отправляясь от лучше всего известной нам официальной религии. В составе этой религии прежде всего выступают элементы, соответствующие тем двум основным этническим группам (шумерской и семитской), из которых сложился вавилонский народ. Такие божества, как Ану, Бэл (Эн-лиль) и Эа, Тамуз и Иштар и ряд других, были унаследованы вавилонской религией от шумерской религии. Некоторые из шумерских божеств перешли в вавилонскую религию с прежними именами, лишь слегка переименованными. Имя Ану, например, является семитизированной формой шумерского имени Ан (небо). Имя Тамуз пе-

реиначено из шумерского Думузи, имя Мардук, вероятно, является видоизменением шумерского имени Марту. Но в большинстве случаев шумерские божества при их усвоении семитами отождествлялись с аналогичными семитскими божествами. В этом случае божества или называются двойными именами, как например Иштар-Иннина, Аллату-Эрешкигаль, Эа-Энки, Бэл-Энлиль, или упоминаются уже исключительно под семитским именем. Так, бог солнца утратил свои шумерские имена Уту или Баббар и называется Шамашем, лунный бог утратил шумерское имя Наннар и называется Сином. Центры культа богов при слиянии либо остаются прежние (Ур для лунного бога), либо удваиваются (шумерская Ларса и семитский Сиппар для солнечного бога). В молитвенных и магических формулах также встречаются и шумерские элементы, занимающие весьма важное место, и семитские элементы. Шумерские элементы сохранили руководящее значение и в целом ряде мифов.

ОФИЦИАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ

Система религиозных представлений официальной религии являлась отображением интересов социально-политических верхушек Двуречья IV—II тысячелетий. Они видоизменялись соответственно с изменением социально-политического порядка. Официальные списки богов особенно интересны в этом отношении. Известны, например, местные списки конца IV тысячелетия и из III тысячелетия из Шуруппака, Лагаша, Ура, Ниппура. Каждый из этих списков возглавляется местными богами и включает в себя известное число других богов, также почитаемых в данном центре. В последующее время местные списки исчезают. Появились центральные списки, которые вобрали в себя имена всех местных богов и составляются уже по известной системе — стремятся показать иерархическое соподчинение богов, их мифологические родственные взаимоотношения и специфические функции каждого из них.

В наиболее позднем и наиболее полном списке ассирийской эпохи упоминается свыше 150 имен различных божеств; конечно, добрая половина богов этого списка уже утратила какое бы то ни было значение, но все же не менее 40—50 имен принадлежат божествам, имевшим в ассирийскую эпоху свои храмы и свой культ. Одного этого факта достаточно, чтобы вскрыть всю фальшивость и апологетическую сущность попыток некоторых ассириологов, якобы «открывших» наличие монотеистических тенденций в развитии вавилонско-ассирийской религии.

В иерархических системах, выступающих в списках, отображены последовательные этапы объединения Шумера и Аккада в одно политическое целое. Тут прежде всего характерно, что вплоть до эпохи Древневавилонского царства мифология не знает единого царя над богами. Правда, некоторые буржуазные востоковеды утверждают, что в эпоху IV и III тысячелетий первое место якобы занимает бог Ниппура Энлиль. Он называется отцом богов, его культ встречается в других шумерских центрах, где его также называют «отцом», как например Лагаше, где храм Энлиля носил название «Дом отца». В III тысячелетии, в эпоху III династии Ура, в храм Энлиля в Ниппуре периодически поступали обязательные приношения от царей и патеси, а верховный жрец Энлиля иногда выступал в качестве третейского судьи при конфликтах между патеси. Однако Ниппур не был политическим центром; традиция, даже легендарная, не знает ни одной династии Ниппура. Поэтому такое якобы руководящее место Энлиля думают объяснить предположением, что Энлиль будто бы был первоначально общеплеменным шумерским богом еще до прихода шумеров в Двуречье, и при этом ссылаются на значение имени Энлиля, которое по толкованию Ястрова обозначает «главный дух». Но последний аргумент малоубедителен, ибо имя «главный дух» может применяться к любому главному местному богу. Первенство Энлиля в IV—III тысячелетиях станет еще более сомнительным,

когда мы учтем, что отцом богов шумерская мифология называет и Ану, главного бога Урука, и Энки (Эа), главного бога Эриду, и считает Энлиля то сыном Ану, то сыном Эа. В этой разногласии оказывается, несомненно, соперничество жреческих коллегий крупнейших шумерских центров, которые в конце концов еще в III тысячелетии пришли к компромиссу в форме создания мифа о триаде великих богов Ану, Энлиля и Эа. Эта триада правит миром, поделив между собой его три составные части: небо досталось Ану, земля — Энлилю, море — Эа. Весьма возможно, что в своей основе эта концепция восходит еще к эпохе первобытнообщинного быта, ибо такая же космология встречается у многих малокультурных народов.

Эпоха первой вавилонской династии, когда завершилось объединение южного Двуречья с центром в Вавилоне, принесла с собою также и создание мифа о сверхъестественном близнеце земного царя в лице Мардука, царя богов в вавилонском пантеоне. Воцарение Мардука изображается в этом мифе в качестве своеобразного переворота в царстве богов. Старая триада богов оказалась бессильной в борьбе с богиней водяной бездны Тиамат, которая породила богов, а затем вознамерилась их уничтожить. Старые боги на своем совете вручают свою судьбу и судьбу мира своему юному сыну Мардуку, который всплывает впервые в эпоху III династии Ура под именем сына Эа и, вероятно, был тождествен с шумерским богом Марту. Под председательством Аншара, бледной фигуры шумерского пантеона, боги собираются на совет, поручают Мардуку биться с Тиамат, провозглашают его своим царем, облачают его знаками царского достоинства и дают ему непобедимое оружие, с помощью которого он одолевает Тиамат. Этот переворот изображен в известной мифологической поэме семи таблиц о сотворении мира¹. Со-

¹ Эта поэма называется по двум начальным словам: „Епита елиш“ — „Когда в вышине“.

ставляя поэму, вавилонские жрецы бесцеремонно переделали шумерские мифы, в которых победителями Тиапат изображались Энлиль или Ану¹. Новый миф стал официальной версией, как о том свидетельствует цитирование его во вводной части законов Хаммураби. В дальнейшем первенство Мардука аргументировалось более простым способом: Мардук был отождествлен с Энлилем и был поставлен вместо последнего в шумерскую триаду под именем Бэла, т. е. господина, государя.

Отсюда видно, что выдвижение Мардука на первое место носило чисто искусственный характер и имело преимущественно формальное значение. Оно не сопровождалось превращением прежних великих богов в простых сановников или агентов Мардука. Только в позднейшую халдейскую эпоху вавилонские жрецы предпринимают неуклюжие попытки превращения Нергала, Энлиля, Сина, Шамаша и других богов в своего рода олицетворения различных функций Мардука. Эти попытки не пошли дальше узкоместных жреческих спекуляций. До конца ассирийской эпохи твердо держалось представление, что каждый великий бог является самостоятельным властелином. В своей небесной или подземной резиденции он, подобно земному царю, окружен сановниками — мелкими божествами и духами. Каждый великий бог имеет свою свиту, в которую входят великий визирь, главный писец, советники и другие представители административного аппарата, а также боги и духи, заведующие разными отраслями хозяйства — главный пекарь, главный пастух, главный садовник и т. д. Штаты великих богов исчисляются десят-

¹ Энлиль называется творцом мира в древнем шумерском гимне из Ниппура. (См. Langdon. A fragment of a Nippurian Liturgy, *Babyloniaca*, III, N-4, p. 244—245; ср. также Winckler und Zimmermann. *Keilinschriften und das Alte Testament*, III Aufl., стр. 356, 491; Meissner, II, стр. 174). В аккадском ритуале жрецов *kalu* творцами мира названы Ану, Энлиль и Эа, хотя в этом ритуале фигурирует и Мардук. (Ср. Revue d'Assyriologie, стр. 46—47) Ану — создатель неба и земли. (См. АОТВ, I, стр. 133).

ками сановников и слуг. У Ану, например, было их якобы восемьдесят. Не забывали и членов семьи великих богов. Кроме того, каждому богу жрецы давали по одной или по несколько жен-богинь, по несколько сыновей и дочерей. В некоторых случаях мы можем с точностью установить тот образец, по которому комбинировались эти мифические спекуляции. Так, состав двора бога Лагаша Нингирсу перечисляется в надписи патеси Гудеа, который взял за образец свой собственный двор и наделил Нингирсу двумя сыновьями, семью дочерьми, несколькими придворными сановниками, пастухами ослов и овец, музыкантами, певцами, барабанщиками. Во дворце великого бога, копирующем обычно главный храм этого бога на земле, соблюдается такой же этикет, как и во дворце земного царя. Только равные по могуществу боги допускаются к великому богу вне очереди и без доклада. Иштар хвалится: «Когда я вхожу в Э-кур, дом Энлиля, не останавливает меня привратник и дворецкий не говорит мне: подожди». Перед великим богом младший бог должен в трепете падать ниц; великие боги приветствуют друг друга поцелуями. Собрания великих богов сопровождаются пирами с обильными возлияниями пива и меда, от которых «пучит их тело и ослабленность наполняет их дух».



*Символические
изображения богов.*

Таким образом, мир и быт богов изображался по об-

разу и подобию мира и быта царей и окружавшей их сакральной и жреческой верхушки. Но это изображение нельзя считать только мифологической спекуляцией. Тут была и практическая сторона, имевшая огромное политическое значение. Она заключалась в том, что уподобление мира богов и мира царей проистекало из догмата о единстве мира богов и мира царей и служило одним из способов доказательства божественности царской власти. Политическое значение подобной идеологии сформулировано с наибольшей четкостью Лениным, который указывает, что идея бога «всегда *связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей*»¹. Потребность в таком связывающем орудии классового господства почувствовалась в Двуречье уже в середине III тысячелетия, когда Урнанше (Урнина), патеси Лагаша, около 2550 года, был после смерти объявлен богом, и ему в начале II тысячелетия совершался жертвенный культ наравне с главными богами Лагаша Нингирсу и Ниной. Возможно, что еще раньше Урнанше такой культ царей существовал в Уре, культ первых царей Ура, история которых окутана легендарной дымкой. На это указывают раскопки Ура, где были обнаружены древнейшие царские могилы со следами жертвоприношений, даже человеческих. Также был обожествлен легендарный царь Урука Гильгамеш, объявленный сыном Ану. Ему воздавался культ как богу-воителю, и в числе даров ему посвящалась палица. Во II тысячелетии в Лагаше были обожествлены патеси Гудеа и Урбау, а в Уре были обожествлены три царя третьей династии — Шульги, Бур-син и Гимиль-син.

Не следует думать, что культ перечисленных царей и патеси был только персональным и что этот факт не доказывает общего положения о божественности царской власти. Царские надписи и другие тексты III тысячелетия постоянно называют царей подобными богам, зачатыми и

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 93.

рожденными богами, а иногда называют даже прямо богами. Так, царь Аккада Нарамсин называет себя богом Аккада, богами называют себя и цари Исины Липит-Иштар, царь Ларсы Рим-син. От царей не отстают и патеси. Знаменитый патеси Лагаша Эаннатум, например, говорит про себя, что его «наделил силой бог Энлиль и вскормила своим молоком богиня Нинхурсаг». В эпоху первой вавилонской династии царь Хаммураби приравнивал себя к богам, называл себя «богом царей» и описывал свое призвание к царствованию в следующих выражениях: «Когда великий Ану, царь ануннаков, и Энлиль, владыка небес и земли, судящие судьбы страны, вручили Мардуку, первому сыну Эа, энлильство над всеми людьми, возвеличили его среди игигов, назвали Вавилон его великим именем, сделали его могущественнейшим среди *четырех* частей света, утвердили в нем вечную царскую власть, чье основание прочно, подобно небесам и земле, тогда меня, Хаммураби, славного богобоязненного государя, для того, чтобы дать сиять справедливости в стране, чтобы погубить беззаконных и злых, чтобы сильному не притеснять слабого, чтобы *я, как Шамаш, восходил* над черноголовыми и озарял страну, призвали Ану и Энлиль для благоденствия людей». Далее Хаммураби называет себя «богом царей», «вечным царственным отпрыском», «солнцем Вавилона, озарившим светом страну Шумера и Аккада», «любимцем Иштар»¹. Мало этого, тогда же будто бы был составлен и гимн в честь древней богини-матери, шумерской Мами или Маме, семитской Белит, считавшейся матерью людей, в котором говорилось, что первым Мами зачала и родила царя, а вторым — Заригу, бога-храните-

¹ Цитата из введения к законам Хаммураби. Цитирую по последнему переводу, сделанному проф. И. М. Дьяконовым (см. «Вестник древней истории», 1952, № 3, стр. 225 и след. Упоминаемые здесь «ануннаки» — боги земли и подземного царства; «игиги» — небесные божества; «энлильство» — божественная власть; «черноголовые» — люди.

ля царского дворца. Так теория божественности царской власти в эпоху Древневавилонского царства получила свое окончательное и категорическое утверждение.

Говоря о великих богах, мы имеем в виду ту небольшую группу богов, численностью около полутора десятка, которая еще в III тысячелетии получила признание и культ на всей территории южного Двуречья. Сюда прежде всего относится уже упомянутая триада — Ану, Энлиль и Эа, триада богов небесных светил — Син (луны), Шамаш (солнца) и Иштар, которая была отождествлена с планетой Венерой также в III тысячелетии; затем такие боги, как бог подземного мира Нергаль, бог растительности Тамуз (шумерский Думузи), бог войны и охоты Нинурта, бог-громовик Адад и некоторые другие. Многочисленная плеяда остальных божеств в III тысячелетии состоит по преимуществу из местных божеств. Но и все великие боги первоначально имели местный характер. В IV тысячелетии и ранее, когда южное Двуречье в политическом отношении было еще раздроблено, широким почитанием пользовались только Ану, Энлиль, Эа, Думузи. Не было даже единого солнечного бога; было два специальных — Баббар и Уту. Кроме того, богами солнца считались Нинурта и Нергаль. Тогда основное положение религии заключалось в том, что в каждом центре, «городе», имеется свой бог, который называется или царем (*lugal*) или чаще господином (*nin*) города. Подобно человеческому царю или патеси, этот бог обычно имеет супругу, которая называется «госпожой» (*nina*). В древнейшую эпоху эта местная божественная пара часто не имела даже собственных имен, как об этом свидетельствует, например, имя Нингирсу, имя главного бога Лагаша, которое в III тысячелетии стало собственным именем, но означает «господин» (*nin*) Гирсу. Именем Гирсу называлась одна из тех общин, из которых сложился патесиат Лагаша; бог этой общины впоследствии, очевидно, стал главным богом лагашского патесиата. Соответственно с этим супруга Нин-

гирсу Бау очень часто называется также просто именем Нина — госпожа. Первоначальный местный характер последующих великих богов ясно выступает также из целого ряда специфических черт религиозной традиции. Так, Ану — это бог Урука; сын Ану — Гильгамеш, первый царь Урука, ставший также богом, построил там первый храм Ану. Связь Энлиля с Ниппуром определяется наименованием Энлиля господином Ниппура с традицией, согласно которой храм Энлиля в Ниппуре Экур был первым храмом, построенным после сотворения мира. Эа таким же образом имеет исконную связь с Эриду, Син — с Уром, Иштар — с Уруком или Дильбатом, Нергаль — с Кутой и т. д. Особенно следует отметить, что Думузи (Тамуз) был первоначально богом Кинунира, одной из общин лагашского патесиата; кроме Кинунира, в качестве места культа Тамуза традиция указывает еще другой небольшой пункт Дур-Кур-курри. К этому интересному моменту мы вернемся еще раз при обзоре народной общинной религии.

Что касается до функций великих богов, то основной функцией всякого местного бога в III тысячелетии считалось управление страной, осуществляемое якобы через местного патеси или царя. Местный бог считался верховным владельцем и покровителем своей области, «отцом» местного царя или патеси в качестве родоначальника, а иногда и в качестве непосредственного отца. К этой функции очень часто присоединяется функция бога войны, иногда также функция бога — распорядителя судеб, бога мудрости и правосудия и функция бога земледелия. Начиная со второй половины III тысячелетия в связи с ростом и укреплением политической централизации местные функции великих богов постепенно отходят на второй план и на первый план выступают другие их функции, связанные либо с первоначальным натуралистическим характером богов — по связи с солнцем, луной, землей, морем, растительностью, либо с функциями социально-политического характера — правосудием, войной, наукой и т. д.

При современном состоянии разработки вавилонской религиозной традиции очень трудно определить, когда и в силу каких условий определенные функции закрепились за теми или иными богами. Ясно только одно, что в данном случае огромную роль сыграли жреческие коллегии крупнейших богов. В их распоряжении были и материальные и политические средства, при помощи которых они могли, так сказать, создавать репутацию своим богам в общевавилонском масштабе, в чем им немало содействовали и вавилонские цари. Таким путем Шамаш, например, оттеснил на задний план всех прочих божеств солнца, а его храм в Сиппаре, вероятно, не без содействия вавилонских царей, сделался местом заключения договоров и разбора судебных дел «перед Шамашем». В связи с этим Шамаш стал по преимуществу богом правосудия, и Хаммураби, так сказать, окончательно утвердил Шамаша в этом звании, изобразив его на стэле своих законов передающим их царю. Таким же образом Небо, или Набу, бог первоначально незначительного города Борсиппы, превратился в бога — покровителя путешественников и торговли. Это произошло параллельно с превращением Борсиппы, от которой начинался караванный путь в Аравию, в главную отправную станцию для торговых экспедиций, направлявшихся в Аравию, и в главный базар для торговли с соседними кочевыми племенами. Набу был объявлен сыном Мардука, получившим от богов на хранение скрижали судьбы. Он наблюдает за кругом неба и земли, может продлить дни жизни, все знает и все слышит. Поэтому его считают самым надежным покровителем караванов, отправлявшихся в Аравию частью с торговыми, частью с грабительскими целями.

Давно признано, что в древневавилонской экономике большую роль играло товарное производство, которое существовало уже при рабовладельческом строе и обслуживало его. Вышеприведенные данные о торговых путях и торговых связях Двуречья с другими странами уже в эпо-

ху Хаммураби и такие факты, что торговому праву отводится значительное место в законах Хаммураби и что торговля вавилонских царей и жрецов и их комиссионеров — дамкаров — находилась якобы под покровительством особого бога, свидетельствуют, что товарное производство в Вавилонии уже при Хаммураби достигло значительного развития. Однако исследование этого производства и основанной на нем торговли, внешней и внутренней, пока ограничивалось перечислением товаров, ввозившихся в Вавилонию (драгоценных и других металлов, драгоценных камней и других товаров) и вывозившихся из Вавилонии товаров (хлеб в зерне, масло растительное, финики, шерсть, шерстяные ткани), а также констатированием факта, что, по выражению вавилонян, торговцев в Вавилонии было «больше, чем звезд на небе». Задача теперь состоит в том, чтобы изучить вопрос о товарном производстве в древнем Двуречье, дабы выяснить его специальные черты и его роль в экономике и социальной жизни Древневавилонского царства.

НАРОДНЫЕ ОБЩИННЫЕ КУЛЬТЫ

Возвращаясь к вопросу о вавилонской религии, следует отметить, что наше внимание было до сих пор обращено на официальную религию господствующего класса — религию господ, которая характеризуется Марксом и Энгельсом как религия сознательного обмана, как орудие затемнения сознания и эксплуатации трудящихся масс¹. Но из сделанного только что обзора выступили, между прочим, и такие черты, которые восходят к религии Двуречья на раннем этапе развития классового общества, когда еще отсутствовало политическое объединение и господствовал общинный строй с общинными культами, в том числе культом Думузи-Тамуза. Однако общинная основа общества Двуречья сохранялась не только в первых государственных объединениях, так на-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 602—603.

зываемых патесиатах, которые теперь некоторыми учеными считаются общинами, но и тогда, когда в Двуречье сложились великие деспотии¹. Поэтому нужно считать замеченные следы ранних форм религии показателями существования общинных, т. е. крестьянских, культов также в III и II тысячелетиях. Вопросом об общинных культах в Двуречье до сих пор ни один исследователь не занимался, поскольку буржуазные ассириологи, а вслед за ними и некоторые советские ориенталисты либо игнорировали существование общины в Двуречье, либо предполагали, что эта община во второй половине III тысячелетия уже разложилась². В действительности вавилонская община, как теперь общепризнано, существовала и в III и во II тысячелетиях; но, кроме того, мы имеем совершенно определенные указания в источниках также и о существовании общинных культов, ведущих свое происхождение из эпохи первобытнообщинного строя.

Прежде всего надо указать на один хорошо известный текст, который ассириологами обычно толковался в общем обезличенном смысле. Мы имеем в виду вводную часть II таблицы серии заклинаний *šigri* («сожжения»), восходящей к шумерской эпохе, но применявшейся еще и в ассирийскую эпоху. Заклинание II таблицы имеет целью

¹ О патесиатах как общинных объединениях см. статью И. М. Дьяконова «Государственный строй древнейшего Шумера», ВДИ, 1952, № 2, стр. 15; об общинном строе эпохи Древневавилонского царства см. мою статью «Община в древнем Двуречье», ВДИ, 1938, № 4 (5) и монографию «Частное землевладение и землепользование в древнем Двуречье», Минск, 1948.

² Группу советских ориенталистов, придерживавшихся этой точки зрения, возглавлял В. В. Струве. В ходе продолжительной дискуссии по данному вопросу В. В. Струве был вынужден отказаться от своей концепции, отождествляющей древний Восток с античным миром «в одно понятие античности». Только лишь в 1949 г. В. В. Струве присоединился к точке зрения той части советских ориенталистов, которые рассматривают древний Восток как раннерабовладельческое или примитивно-рабовладельческое общество, в котором прочно и длительно сохранялась сельская община.

изгнать болезнь из больного; поэтому в начале закли-
 ния заклинатель хочет выяснить, за что постигла человека
 болезнь. Тут, между прочим, задаются такие вопросы:
 «Не погрешил ли он против своего бога, не провинился ли
 он против своей богини?... Не вступил ли он в дом (т. е. не
 завладел ли домом) своего тарпу, не приблизился ли
 он к жене своего тарпу, не пролил ли кровь своего тарпу,
 не похитил ли одежду у своего тарпу? Не выгнал ли он
 доблестного мужа из своего рода, не разрушил ли он силу
 и стойкость своей общины (puhurta)?»¹ Слово тарпу, пе-
 реводимое здесь обычно выражением «ближний», в дейст-
 вительности имеет значение «товарищ» в смысле товари-
 ща-соседа, товарища по работе в одном коллективе, т. е.
 однообщинника². Слово это шумерского происхождения
 и было усвоено аккадским и вавилонским языками. В том
 же тексте несколько раньше встречается также и семит-
 ский термин, обозначающий однообщинника. Там повто-
 ряются те же вопросы, но в другом варианте: «Не разлу-
 чил ли он отца от сына, сына от отца, мать от дочери, дочь
 от матери, свекровь от невестки, невестку от свекрови,
 брата от брата, друга от друга, гуа от его гуа». Термин гуа
 обозначает, как и тарпу, «сосед», «товарищ»; слово гуаг
 одного корня с еврейским ге'е, обозначающим родича,
 потом соседа, ближнего³. Отсюда ясно, что под богом и
 богиней больного здесь понимаются боги его общины, а
 преступление против однообщинника и предательство по
 отношению к своей общине рассматриваются как грех
 против общинных богов. В традиции встречаются еще та-
 кие обозначения, как il (бог) bitu, šed и lamas (дух-хра-
 нитель) bitu; под bitu тут может разумеаться не только дом

¹ Šurpu, строки 4—5, 34—50. Древняя формула здесь включена
 в состав позднейшего универсального, а потому и обезличенного за-
 клинания.

² Ср. M u s s - A r n o l t. Assyrisch-englisch-deutsches Handwör-
 tenbuch, стр. 1180; U n g n a d. Babylonische Briefe aus der Zeit der
 Hammurapi Dynastie, стр. 402.

³ Šurpu, строки 20—29.

или домашняя община, но также и сельская или родовая община, для обозначения которых этот термин применяется систематически¹. В частности, под *il biti* следует, безусловно, разумеать бога общины; напротив, *šedu* и *laniasu* были домашними богами, поскольку изображения их ставились у входов в дома. Для домашней религии также характерен *kinun biti* — очаг, в котором пребывал домашний бог. Таким образом, перед нами вырисовывается пантеон общинных богов — божеств целой общины и божеств семейных общин, составлявших сельскую общину.

К сожалению, при современном состоянии разработки проблемы вавилонской общины мы еще не в состоянии в подробностях выяснить содержание и характер общинной религии. Однако у нас все же имеются некоторые данные, позволяющие установить отдельные функции общинных богов. Общинный бог был, конечно, прежде всего покровителем общины; как таковой, он должен был быть помощником в хозяйстве, подателем урожая, приплода скота, богатства. В условиях Двуречья урожай и богатство прежде всего зависели от ирригации; состояние последней считалось зависящим не только от забот людей, но также и от духов, живущих в реках, каналах и водоемах. Культ таких духов засвидетельствован в Лагаше. Там «реке, озерам и источникам города», а также «водопою города» полагались регулярные жертвы в виде двух хлебов, двух сосудов зерна, меры (гур) масла, меры фиников, меры вина и одной овцы. В Лагаше этот культ совершался за счет патеси и адресовался духам тех каналов и водоемов, которые орошали территорию города Лагаша и пастбища патеси². Но не может быть никакого сомнения в том, что подобный культ существовал также в каждой сельской общине, подобно аналогичному культу, существ-

¹ Meissner, II, стр. 1; о значении *bitu* см. мою статью «Община в древнем Двуречье», ВДИ, 1938, № 4 (5), стр. 75—76.

² М. В. Никольский. Документы хоз. отчетности древнейшей эпохи халдеи, т. I, стр. 20—21.

вовавшему в древнеперсидских общинах. Духи—покровители последних, так называемые фравашы, якобы заботились о снабжении водой «каждый для своего рода, для своей общины, для своей волости, для своей земли, говоря: наша земля теперь в цвету и в довольстве»¹. О существовании аналогичных культов повсеместно в Двуречье свидетельствует целый ряд документальных и религиозных текстов. Повсеместно почитался бог рек и каналов, называвшийся Нарум, т. е. «рекой», «каналом»; в шумерскую эпоху его называли Ид. Этот бог в каждой местности считался богом правосудия, карающим за всякое нарушение обычного права. Законы Хаммураби фиксировали обычай, согласно которому жена, заподозренная в неверности, и человек, заподозренный в колдовстве, «идут к богу Нарум», т. е. должны быть брошены в канал или в реку; преступника Нарум не выпустит и потопит, а невинного не тронет (§ 132 и 2). Если колдун неизвестен, то достаточно сжечь его изображение «перед богом Нарум», т. е. на берегу реки или канала, и злые козни колдуна рушатся². В основе и здесь лежит производственный момент: Нарум, бог очищающей и плодоносной стихии, не терпит «преступлений и неправды», в особенности нарушений обычного права, и за оставление преступников без наказанных может лишить общину воды и урожая.

Но в своей первоначальной основе общинные боги должны были быть растительными богами. В этом отношении особенно интересны те функции, с которыми выступает перед нами Думузи-Тамуз. Как указывалось выше, Думузи еще в III тысячелетии был общинным богом. Он, согласно мифу, в юности лежал в ладье, погруженной в воду, а когда вырос—в гряде зерна. Миф этот отражает два этапа в развитии родообщинного строя у шумеров: первые оседлые родовые общины были рыбаческими, а на

¹ Bertholet. Religionsgeschichtliches Lesebuch, стр. 342.

² В законах Хаммураби имя *Narum* всегда сопровождается детерминативом *ilcu*, т. е. «бог».

следующем этапе рядом с рыбацкими общинами появились и затем вышли на первое место общины земледельческие. Очевидно, что та община, в которой издревле существовал культ Думузи, была первоначально рыбацкой, а затем преобразовалась в земледельческую. С этих пор утвердилось функционирование Думузи как бога растительности, и тогда же должен был сложиться миф о смерти и воскрешении Думузи, стремившийся объяснить зимнее увядание и весеннее возрождение растительности. Но можно еще установить и то, что культ Думузи существовал уже в эпоху материнского рода. В одном шумерском литургическом тексте супруга Думузи Иннина называется также его сестрой; другими словами, здесь в мифологии отражается еще система группового брака эпохи материнского рода. Кроме того, в мифах открываются и другие персонажи божеств, также восходящие к эпохе материнского рода. Та же жена-сестра Думузи-Тамуза под именем Белит-Или и Белит-Сери встречается в текстах, посвященных Думузи-Тамузу, в том числе и в знаменитом сказании о схождении Иштар в страну мертвых. Но Белит-Или, т. е. «владычица богов», — это семитское название богини, сотворившей людей и выступающей также в шумерском пантеоне под именем Мама, Мами или Мах; с ней однородна по функциям и другая шумерская богиня — Нинхурсаг. Она совмещает в себе функции и Белит-Или и Мами. В эпосе о Гильгамеше эта богиня называется также «владычицей богов», а в надписях патеси Урбау называется матерью богов; в то же время она считается матерью людей и покровительницей рождения. Она осуждает богов, пославших на гибель людям потоп, и демонстративно не хочет принимать участия в жертвенном пире богов после потопа¹. Таким образом, перед нами выступают три фигуры, восходящие также к эпохе материнских родов, когда мир богов был отражением мирка материн-

¹ Ср. об этих богинях Sch r a d e r. Keilinschriftliche Bibliothek, VI, стр. 90—91, 240—241.

ского рода и имел во главе не отца и господина богов, а мать и госпожу богов, и когда происхождение людей объяснялось еще не творческим актом богов, а рождением от матери богов.

Идя дальше по этой линии, мы открываем, что и Думузи в эпоху материнского рода представлялся в ином свете, чем в эпоху классового общества в Двуречье. Мы уже видели, что, по словам мифа, детство Думузи связывается с пребыванием его в воде. Но Думузи называется в мифах также прямо рыболовом, а иногда охотником и пастухом. Эти функции Думузи вполне соответствуют функциям мужчины материнского рода, когда женщины работали на земле, а мужчины охотились, ловили рыбу и пасли стада. Еще интереснее, что миф о Думузи как о растительном боге сложился, по-видимому, только в ту эпоху оседлого земледелия, когда материнский родовой строй заменился отцовским строем. В шумерском плаче по Думузи, восходящем к III тысячелетию, рассказываются обстоятельства умерщвления Думузи. Думузи называется там «святым пастухом»; он ночует в овчарне, ночью на него, сонного, нападают семь демонов и убивают его. Тут же добавляется, что его унесла буря, но это, очевидно, вставка из позднейшего мифа, так как в плаче дальше предсказывается, что Думузи воскреснет, настигнет демонов, которые его убили, и подчинит их своей власти. Таким образом, мы можем здесь уловить процесс перенесения характерных черт бога растительности на более раннего бога, покровителя охоты, земледелия и стад.

Необходимо отметить, что культы божеств плодородия в отличие от культов других божеств пользовались общим признанием как среди правящих кругов, так и среди подневольных слоев вавилонского общества. Такими были культы Думузи-Тамуза и его супруги Иннины-Иштар, которые вышли на первое место в качестве богов плодородия уже в III тысячелетии: Думузи как бог земного плодородия, а Иштар, как и ее предшественницы мате-

ринской эпохи, как богиня плодородия людей и животных. Эти черты подчеркивает известная поэма о сходжении Иштар в страну мертвых: когда Иштар исчезает вслед за Тамузом, на земле прекращается зачатие и рождение. Однако Тамуз и Иштар не вытеснили собою окончательно других божеств плодородия, которые вели свою генеалогию, как и Тамуз, от родовых и общинных божеств. На первом месте здесь надо поставить богиню Нидабу, или Нисабу. Она была «госпожой» Уммы, другою крупного древнего патесиата, считалась богиней зерна и злаков; ее называли «мать хлеба» и «Нисаба—чистая пища»; ее имя еще в ассирийскую эпоху употребляли в значении «зерно». Первоначально Нисаба, по-видимому, была богиней растительности вообще и как таковая соединялась с тростником, непроходимые заросли которого в болотистых областях Двуречья были символом самой пышной, самой сочной растительности. Нисаба называется иногда прямо «тростником»; в ее изображениях переплетаются элементы и тростника и злаков. Все эти черты, в особенности отождествление Нисабы с зерном и наименование ее «матерью зерна», свидетельствуют о том, что культ Нисабы восходит к эпохе первых зачатков земледелия, к эпохе материнского рода. О том же говорит и такой любопытный штрих, что даже в официальных списках к Нисабе не прикреплен бог-супруг; над Уммой она верховная госпожа, которая не только милует, но и карает свой город. Культ Нисабы имел значительное распространение и пользовался популярностью вплоть до персидской эпохи.

В качестве параллели к Думузи можно указать прежде всего Энки-Эа, который в древней шумерской традиции изображается царем—богом Дильмуна, первым строителем каналов, покровителем земледелия и плодородия. Из семитских богов следует указать Ураша—покровителя Дильбата, пригорода Вавилона. Ураш считался богом земледелия и войны и в эпоху Хаммураби имел значение

в общевавилонском масштабе. Несомненно, что при более детальном анализе шумерской и древневавилонской религиозной литературы могут открыться и другие местные божества земледелия.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МАТЕРИАЛЬНОЙ ФОРМЕ БОГОВ ОФИЦИАЛЬНОЙ РЕЛИГИИ

Возвращаясь к официальным богам шумерско-вавилонского пантеона, мы должны отметить, что они снабжаются атрибутами, которые ведут свое происхождение также от самой древней стадии развития религии, когда, по словам Энгельса, понятие «святого» соединялось со звериными свойствами¹. На этой основе возникает культ животных, традиции которого повсюду держатся очень долго отчасти в самостоятельном виде, но чаще всего присоединяются к культам духов и богов классовой эпохи. В шумерской и вавилонской религиях следы культа животных сохранились главным образом в последней форме. Можно говорить только о постоянном существовании апотропейного культа животных, прежде всего культа змеи как хранительницы входов в жилище и межевых праниц. Этот культ, несомненно, связывался с обычаем змей гнездиться под полевыми камнями или под каменными ступенями входов. На межевых камнях, так называемых кудурру, дошедших до нас из касситской эпохи, но воспроизводящих древние традиционные символы, основное место среди богов—хранителей камня и границы занимает змея. Ее изображение или обрамляет собою стелу, или занимает на стеле центральное место в качестве основного апотропея. Такую роль змеи мы можем проследить вплоть до середины III тысячелетия. В описании храма на цилиндре патеси Лагаша Гудеа перечисляются все апотропейные изображения, фигурировавшие на воротах и дверях, в том числе металлические оковы

¹ Письма К. Маркса и Ф. Энгельса под ред. В. В. Адоратского, изд. 2, стр. 280.

дверей, оформленные в виде «чистого бога, змеи водяной бездны». В качестве апотропеев в этом описании выступают также изображения «страшного льва», «могучего быка», львенка и молодой пантеры, засовы, имеющие форму бешеных псов. Животные апотропеи изображались также на предметах вооружения с целью не только защиты, но и усиления действия оружия, как например изображения двух львов на палице царя Месилима (середина III тысячелетия). Во всех этих случаях перед нами выступают обычные животные апотропеи, восходящие еще к эпохе позднего палеолита. Божественные животные как таковые уже во II тысячелетии представляются живущими на небесах вместе с богами. Таковы божественный орел Имгиг и небесный бык, которого одолевает Гильгамеш.

Этот культ животных видоизменяется в связи с появлением анимистических верований. Это видоизменение ярче всего сказывается в изображениях духов в форме чудовищ, совмещающих в себе элементы птиц (крылья), диких зверей и людей. При закладке храмов и дворцов в фундаменте и стенах «поселялись», как выражается Гудеа в цитированной выше надписи, добрые духи и хранители в виде «добрых драконов», людей-скорпионов, фигурок со львиной или собачьей головой; рядом с ними помещались «имена» полубожественных предков-героев, изображаемых в форме гвоздеобразных фигур с человеческой головой. Такие апотропеи были найдены в фундаментах храмов и дворцов Лагаша, Ура и в других местах. Подобные изображения фигурируют также на некоторых кудурру XIII в., на которых, кроме обычных крылатых людей, львов и быков, встречается фантастическая фигура с двумя головами—льва и человека, с грудью человека, торсом коня, с крыльями и двумя хвостами— коня и скорпиона и со скорпионами на концах передних лап. Злые духи чаще всего изображались с собачьими головами и крыльями.

Что касается великих богов, то уже в III тысячелетии они часто представляются в виде людей гигантского роста. Так, например, Гудеа рассказывает, будто бы Нингирсу явился ему во сне в виде «мужа высотой до небес»; во II тысячелетии Хаммураби изображает Шамаша, дающего ему законы, в виде царя, сидящего на троне, также огромного роста. Однако традиции тотемизма в представлениях о богах продолжают сохраняться вплоть до ассирийской эпохи. Великие боги часто изображаются в виде животных и называются по имени этих животных. Изображения великих богов в виде животных имеются на кудурру, а названия богов именами животных—в религиозных текстах и в царских надписях. Зменный бог получил название Сиру или Сахана; бог Лагаша Нингирсу в качестве своих животных спутников имеет львов и божественную птицу Имдугуд (или Имгиг), орла-буревестника. Эти звериные спутники Нингирсу были присоединены к нему из числа старинных тотемов тех общин, из которых сложился патесиат Лагаша. Они выступают и самостоятельно на гербе Лагаша, который представлял собою орла, сидящего на двух львах, и в головах львов, украшавших дворец Урныны. В этих случаях соединение великого бога со старинными тотемами выступает особенно полно и прозрачно. В других случаях эта связь носит уже более формальный характер. Ану назывался быком и изображался в виде быка; Эа изображался черепахой или рыбой, а также каменным козлом с рыбьим хвостом. С Тамузом соединялся баран, Нергаль назывался могучим львом, Мårdук соединялся с чудовищным драконом, Нинурту изображался с двумя жезлами, носящими собственные имена и имеющими один двойную голову льва, другой двойную голову коршуна, Адад соединялся с быком. Син, получивший во II тысячелетии в качестве эмблемы серп луны, в III тысячелетии назывался молодым быком. Из богинь Иштар соединялась с дикой коровой и с бешеным львом, богиня Исина Гула, хра-

нительница и воскресительница мертвых, соединялась с собаками. В ассирийскую эпоху описанные представления тускнеют, приобретают орнаментальный характер; боги, как правило, изображаются в виде людей с царскими атрибутами, но в изображениях процессий богов последние стоят на тех животных, с которыми связывала их традиция.

АНИМИЗМ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

Другой круг верований, унаследованный от доисторической эпохи,—анимистические верования в духов—сохранился несравненно лучше, чем круг верований, связанных с животным миром. Круг анимистических верований в шумерской и вавилонской религии слагался из двух главных составных частей: из представлений о духах мертвых и их загробном существовании и из представлений о добрых и злых духах, сопровождающих человека на всех путях его жизни. Последняя область верований особенно хорошо сохранилась в шумерской и вавилонской народной религии, была целиком усвоена официальной религией и получила в связи с этим даже дальнейшее развитие. Напротив, религия мертвых не занимала в Вавилонии такого видного места, как это, например, наблюдается в древнем Египте. Так, первобытные примитивные представления о судьбе человека за гробом, которые в древнем Египте и в историческую эпоху сохранили первостепенное значение, в вавилонской религии стали до известной степени преодолеваются. Уже в конце III тысячелетия традиционные представления перестали удовлетворять передовые группы вавилонского общества; в их среде намечаются попытки ревизии архаических взглядов и проблема жизни и смерти ставится по-новому. Знаменитым памятником этих попыток является эпическая поэма о Гильгамеше; мы вернемся к этим исканиям в разделе о вавилонской литературе. Здесь мы остановимся только на традиционных верованиях и на связанном с ними культе мертвых.

В религиозных текстах мы не встречаем какой-либо единой систематической концепции загробной жизни. Перед нами выступают различные представления, создававшиеся в разные эпохи и, вероятно, в разных общественных кругах; эти представления частью наслаиваются друг на друга, частью взаимно переплетаются. Представление о мертвеце уже проникнуто анимизмом: судьба мертвого — это судьба его души — этимму; живет после смерти только этимму, а тело превращается в глину. Однако в представлении об этимму продолжали жить остатки более ранних представлений о живом мертвеце. Кто «спит на ложе», т. е. в гробу или в гробнице, тот пьет чистую воду — возлияние, приносимое живыми; но этимму человека, павшего на поле и непогребенного, вечно скитается, ест объедки пищи, брошенные на дороге или оставленные в горшках. В этом случае с этимму связываются самые примитивные представления о живом мертвеце. Рядом с ними мы встречаем другие представления, сложившиеся уже в эпоху классового общества. Этимму, «одетые в крылатую одежду», все без различия сходят в подземное царство мертвых, в «страну без возврата». Там они питаются глиной, пьют прязную воду и ведут самое безрадостное существование, пораженные вечными болезнями и мучениями. Болезни и мучения причиняются теми же бесами, которые напускают болезни и мучения на живых; загробные болезни мертвого являются как бы продолжением тех болезней, от которых человек умер. Над мертвыми и бесами в «стране без возврата» царят бог и богиня подземного царства Нергаль (шумерский Ниназу) и Эрешкигаль (семитская Аллату). В своей основе и эта концепция также еще очень древняя, ибо в ее первоначальном шумерском варианте над царством мертвых господствует одна Эрешкигаль, царица мертвых, аналогичная царице живых Мами или Нинхурсаг. Но миф о том, как Нергаль стал супругом Эрешкигаль, возник уже на семитской основе и значительно позднее. Этот миф до-

шел до нас в отрывках с большими пробелами, но в основном его содержание ясно. В нем говорится, что боги однажды устроили пир в своем небесном дворце и послали гонца к «своей сестре Эрешкигаль» сказать: «Даже если мы сами спустимся к тебе, то все же ты не поднимешься к нам; так пришли гонца, чтобы он взял угощение для тебя». Эрешкигаль послала своего визиря Намтару; когда последний явился к богам, все боги, кроме одного, встали и приветствовали его как гонца «своей верховной сестры». Только один бог не встал; разгневанная Эрешкигаль потребовала его выдачи, чтобы убить его. Смелчаком оказался бог Нергаль; пришлось ему идти к Эрешкигаль. Но Эа дал ему четырнадцать бесов, которых Нергаль поставил в четырнадцати воротах «страны без возврата»; сам ворвался во дворец, «потасил он Эрешкигаль с трона за волосы, пригнул ее к земле, чтобы отрубить ей голову». Эрешкигаль взмолилась: «Не убивай меня, брат мой, я скажу тебе слово: будь моим супругом, а я буду твоей женой... ты будешь государем, я буду государыней». Это сказание, сохранившее ряд фольклорных мотивов и, несомненно, отражающее переход от матриархата к патриархату, получило свое окончательное оформление в классовую эпоху, когда сложились первые полупатриархальные деспотии. Но в основе его лежит миф, в котором подземная страна мертвых представляется копией с материнской общины живых.

К этой основной концепции загробного существования примешиваются некоторые новые представления, появившиеся в классовую эпоху в связи с попыткой преодоления пессимистического представления о «стране без возврата». Одно из них вообще не получило надлежащего развития, другое привилось, но мы, к сожалению, не имеем его полного изображения. Намеки на эти новые представления имеются, во-первых, в заключении известной поэмы о схождении Иштар в «страну без возврата» и о воскрешении Тамуза. Тамуз воскресает, окропленный живой

водой, которую хранят ануннаки, небесные духи. Они дают живую воду для Тамуза по приказу богини Эрешкигаль, и Иштар оживляет Тамуза. В конце этой поэмы, от которой сохранились только отрывки, говорится, что в «дни Тамуза» на празднике в честь его воскресения вслед за Тамузом должны выйти также «мертвые» (*mituti*), «чтобы нюхать аромат курений». Другими словами, согласно этому мифу, раз в год мертвые возвращаются к жизни, но, подобно Тамузу, также только на время. Далее возникает еще одна новая концепция, которая носит иной характер. Она пытается дифференцировать судьбу умершего в зависимости от его дел на земле. В зависимости от дел умершего на земле душа каждого умершего в подземном царстве должна подвергнуться суду и получить приговор о своей окончательной судьбе. Суд производит Гильгамеш, бог-целитель, который был сыном Ану и царем Урука; он совершает суд вместе с хранителями живой воды ануннаки. Но, к сожалению, до нас не дошло никаких данных о характере приговоров суда Гильгамеша. Можно только предполагать, что Гильгамеш как председатель коллегии ануннаки был распорядителем живой воды и что от него зависело дать или не дать умершему право воспользоваться временным воскресением в дни Тамуза.

Таким образом, перед нами вырисовывается любопытное явление: идея загробного воздаяния в вавилонской религии только намечается, но не получает полного развития. Корень этой идеи лежит в чувстве бессилия эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами, которое «так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря... порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»¹ Этой верой пользуются эксплуататоры, которые в периоды обострения классовой борьбы стремятся ослабить волю эксплуатируемых к борьбе, выдвигая учение о загробном суде и загробном воздаянии

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65.

и утверждая, что на загробном суде будет оправдан только тот, кто прожил жизнь в повиновении заповедям богов и повелениям царей как наместников богов на земле. В этих случаях «религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду»¹. То обстоятельство, что идея загробного воздаяния в вавилонской религии не получила полного развития, объясняется, конечно, общим застойным характером вавилонского общинного строя. В Двуречье были отдельные моменты резкого обострения классовой борьбы; но там классовые противоречия все же не развились настолько, чтобы могли создаться революционные ситуации, грозящие гибелью командующему классу, ибо рабство в Вавилонии в основном сохраняло домашний характер, а община стойко выдержала все попытки, направленные к ее разложению. Поэтому цари и жрецы грозят непокорным и нарушителям божественных заповедей и царских повелений главным образом земными бедствиями, которые обрушат на головы «грешников» и «преступников» боги. Эта угроза сквозит в официальных формулах заклинаний и заговоров, в которых болезни объясняются гневом богов за оскорбление, нанесенное им больным. Открыто эта угроза высказывается в официальных документах, например в заключительной части законов Хаммураби и в кудурру. Цари грозят нарушителям законов и указов болезнью, голодом, разорением, смертью и другими бедствиями, какие нашлют на них боги; лишь иногда сюда добавляется угроза, что эцимму нарушителя будет томиться вечной жаждой²—угроза, которая связана с примитивной концепцией живого мертвеца, а также с элементами классовой идеи рабовладельцев о загробном воздаянии. Реализация этой угрозы зависела, как мы увидим ниже, прежде всего от соблюдения живыми обычаев культа мертвых.

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65.

² Ср. Законы Хаммураби в переводе И. М. Дьяконова, ВДИ, 1952, № 3, стр. 260—261.

Погребальные обряды и обычаи культа мертвых также не представляли собой цельной, единой системы. В III и II тысячелетиях практиковалось сожжение умерших. Этот обычай в особенности применялся по отношению к павшим на поле битвы и засвидетельствован шумерскими царскими надписями. Невдалеке от важнейших шумерских центров, Лагаша и Уммы, в 1887 г. были открыты два города мертвых (в теперешних Сургуле и Эль-Хибба) с целыми улицами, застроенными усыпальницами для хранения пепла сожженных трупов. Пепел хранился в особых сосудах; умершим приносились регулярные жертвы, остатки которых—финики, зерна, кости животных и рыб—были найдены в большом количестве. Эти некрополи были построены, конечно, самими патеши для себя и своих сановников. Но параллельно существовало также и погребение; оно, по-видимому, было более распространено. Уже в III и II тысячелетиях погребение царей и их сановников производилось с большой тщательностью. В этом отношении особенно интересны царские могилы, открытые в Уре, а также другие богатые могилы в Ниппуре и других местах. Гробницы сооружались в подземных склепах около храмов и состояли из комнаты для умершего, узкого сводчатого коридора и соседних помещений, в которых приносились покойнику жертвы при погребении. В Уре в царских могилах были найдены остатки не только жертв животных, но также и человеческих жертв. Регулярный жертвенный культ мертвых известен в подробностях только царский. Различался культ обожествленных царей и культ остальных царей. Первыми жертвы приносились регулярно на определенных праздниках и состояли, как показывает целый ряд документов, из козлят и растительных продуктов—муки, масла, фиников, пива. Регулярные жертвы другим умершим обычно состояли из определенных порций ячменя и возлияний воды, которые были основной жертвой, ибо самым страшным проклятием для человека считалось лишение его пос-

ле смерти «сына, возливающего воду». Человеку, охраняющему гробницу или возвращающему потревоженный гроб на прежнее место, обещалось, что дух его в стране мертвых будет пить не грязную, а чистую воду.

АНИМИЗМ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О ДОБРЫХ И ЗЛЫХ ДУХАХ

Другая область анимистических верований, связанная с представлением о том, что всякие бедствия, болезни и смерть причиняются злыми духами, в вавилонской религии, как и в других религиях, получила весьма широкое развитие и занимала важное место. В научной литературе встречаются даже утверждения, будто бы вавилонская религия в этом отношении занимает чуть ли не первое место. Однако этот взгляд вряд ли можно признать правильным. Демонология была не менее развита и в египетской, и в израильской, и в древнеперсидской религиях, в которых была также широко развита и тесно связанная с демонологией магическая обрядность. Различие здесь заключается в том, что по отношению к вавилонской демонологии и магии мы гораздо лучше осведомлены, чем по отношению к другим демонологическим и магическим системам. Еще в шумерскую эпоху народная демонология и магическая обрядность были целиком усвоены официальной религией и получили в этой последней свое дальнейшее развитие. Магические обрядовые ритуалы и тексты, составленные жречеством главнейших вавилонских храмов, пережили тысячелетия, были восприняты ассирийским официальным культом. Обширное собрание магических текстов было сосредоточено в библиотеке Ассурбанипала; кроме этого собрания, раскопки дали целый ряд подобных же текстов из Ура, Ниппура и других древнейших храмов. Это обстоятельство создало особенно благоприятные условия для современных историков, изучающих вавилонскую демонологию и магию.

Мы располагаем несколькими крупнейшими магиче-

скими сборниками, которые являются настоящей энциклопедией вавилонской демонологии и магии. На первом месте здесь стоят сборники Šurpu и Maglu; первый из них содержит магические ритуалы и формулы для изгнания болезней, второй — такие же ритуалы и формулы для уничтожения заклятий и наваждений, причиняемых колдунами и колдуньями. Оба названия обозначают «сожжение» — магический обряд уничтожения бесов или колдунов посредством сожжения изображающих их фигурок. Затем надо упомянуть три важнейших сборника, посвященных заклинаниям против определенных злых духов, — серию «Злые духи», серию «Лабарту», по имени самой страшной представительницы бесов, и серию «Семь злых Ашакку», сестрою которых считалась Лабарту. Дополнением к этим сборникам служат сборники магических ритуалов для жрецов — заклинателей духов (ашипу) и такой же сборник для жрецов — умиловителей великих богов (калу). Кроме этого, в нашем распоряжении имеются отрывки из других сборников, которых насчитывалось не менее пятидесяти.

В этих сборниках первобытная основа демонологии и магии весьма просто и четко отделяется от добавлений, внесенных официальной религией. Жрецы приспособляли традиционный материал к официальному культу самым простым способом, исходя из двух также весьма простых предпосылок. Народная демонология еще не проводила четкого принципиального различия между добрым и злым духом. Она различала духов, с одной стороны, по функциям, с другой стороны, по настроению. Самый элементарный пример — это дух мертвого: если живые заботятся о нем, он не будет их беспокоить, даже будет помогать им; если живые забудут его, он будет голодать, будет набрасываться на людей, будет пить кровь человека. Или духи, живущие в воде, — духи рек и каналов: если этим духам приносятся регулярные жертвы, то вода в источниках и водоемах не иссякнет и поля, животные и люди не будут

томиться жаждой; но если этими жертвами люди будут пренебрегать, то водяные духи отнимут воду у людей, птиц и животных. При этом вполне естественно, что особое развитие еще в первобытнообщинную эпоху получили верования в духов, насылающих болезни и смерть; одновременно сложилась также и магическая система борьбы с этими духами. Последняя очень рано сделалась специальностью колдунов, которые применяли различные магические средства, чтобы изгнать злого духа из больного и чтобы предохранить людей и скот от нападения таких духов. Эти средства в Вавилонии, как и повсюду на земном шаре, заключались в отпугивании бесов—в произнесении заговоров, которые должны заставить беса выйти из человека или из помещения, в применении воды или масла как вспомогательного очистительного средства, наконец, в сожжении изображения злого духа или злого человека, который по злобе мог наслать беса на своего соседа.

Воспринимая народную демонологию и магию, жрецы официальной религии имели в виду монополизировать в своих руках магическую борьбу с духами и по возможности дискредитировать народных колдунов и целителей. С этой целью официальное жречество установило официальные категории злых духов и добрых духов и выдвинуло положение, что будто бы злые духи представляют собою, если можно так выразиться, банду хищников, которых можно наверняка обуздать и рассеять только воздействием великих богов. К последним и должен обращаться всякий, кто хочет избавиться от нападения злых духов. Жречество при этом не отрицало значения магических традиционных средств, но оно как бы хотело сказать, что все эти средства имеют силу не сами по себе, но только по повелению великих богов. В силу этого официальные магические формулы и ритуалы были снабжены заключительными возгласами такого рода: «По приказу Эа, Шамаша, Мардука и высшей владычицы богов» или

«во имя Шамаша, Эа, Мардука и т. д. будьте заклѣты». Далее, чтобы получить повеление великих богов, нужно было обратиться к ним с молитвой и жертвой. В результате традиционные ритуалы борьбы со злыми духами в официальной обработке обросли молитвенными обращениями и перечислением полагающихся в данном случае жертвоприношений великим богам. Наконец, стремясь дискредитировать народных колдунов, официальное жречество, как правило, внушало обращающимся к ним за помощью людям мысль, что злые духи сплошь и рядом насылаются на людей колдунами; последние это делают нарочно, ибо они якобы состоят в союзе со злыми духами и могут им приказывать. Отсюда в официальных формулах появились на всякий случай специальные заклинания против наваждений колдунов. В качестве специального бога, уничтожающего козни колдунов и их самих, был выдвинут бог огня—Гирру или Нуску. Изготавлилось несколько уродливых фигурок, которые должны были изображать колдунов и колдуний, и сжигались на огне с призывом к Гирру:

Гирру, сожги колдуна и колдунью.
Гирру, сожги колдуна и колдунью.
Гирру, сожги их.
Гирру, спали их.
Гирру, одолей их.
Гирру, истреби их.
Гирру, унеси их.

Это «идеологическое» обоснование борьбы жречества с колдунами прикрывало собою самые грубые материальные интересы. Доходы жречества, поступавшие в связи с отправлением магической обрядности, должны были представлять собою весьма внушительную величину. Введенные жрецами специальные жертвы великим богам по существу шли в пользу жрецов, но, кроме того, в ритуалах иногда оговаривались также и специальные приношения жрецам за совершение ими магических обрядов. Усложненные всеми этими нововведениями официальные маги-

ческие ритуалы были закреплены в письменном виде, и из них были составлены указанные выше официальные магические сборники.

Мы приведем несколько примеров из официальных формул, ритуальных и магических, чтобы дать наглядное понятие об их синкретическом характере. Вот ритуальная формула из магического обряда, призывающего на помощь больному Тамуза и Иштар. Начало ее отбито; дальше мы читаем: «Поставь курительную чашу с кипарисовым деревом, соверши возлияние, посыпь муки, покроши хлеба—справа от постели (больного) для духа (этимму) его рода, а слева его постели—для ануннаки, и покропи водой и пивом из поджаренного зерна, поставь кисель для подпасков Тамуза ¹, дай хлеба жрецу, жрице, вели больному так говорить перед Иштар...» Дальше идут молитвенные обращения к Иштар и Тамузу об исцелении, проносившиеся больным, и заклинания (*šiptu*), произносившиеся жрецами. Каждая формула должна была повторяться трижды. Основа этого ритуала взята из народной магии. Одним из излюбленных способов изгнания злых духов считалось сжигание сильно пахнущих веществ, которое должно было своим запахом отгонять злых духов. Эта курительная жертва восходит еще к первобытным временам, когда впервые создалось представление, будто огонь, отгоняющий от становища первобытного человека диких животных, должен отгонять также и злых духов. В целом ряде древних религий подчеркивается такое специфическое значение курительной жертвы. В греческих синкретических магических папирусах из эллинистического Египта курительная жертва называется прямо *erithuthia anankastikon*—курение, имеющее принудительную силу ². В вавилонской магии сохранилась и перво-

¹ «Подпаски»—здесь жрецы Тамуза, «служители небесного пастуха».

² См. мою работу «Следы магической литературы в книге псалмов», Труды Белгосуниверситета, кн. 12, стр. 72—75.

бытная первооснова этой жертвы в представлении, что бог огня является специфическим врагом бесов. К народному ритуалу относится также умиловивление жертвой духа предка и, возможно, также духов ануннаки, которые считались хранителями живой воды. Остальные составные элементы ритуала—кисель и хлебы жрецам Тамуза и Иштар, молитвы и заклинания, составленные по обычному жреческому штампу,—целиком принадлежат жреческому «творчеству». В этом тексте нет упоминаний о жертвах Тамузу и Иштар, так как в нем описывается ритуал, совершаемый у постели больного. Жертвы приносились отдельно во дворе дома или в храме, как об этом мы читаем в других ритуалах; в последних мы нередко встречаем также чрезвычайное искусственное развитие курительной жертвы, которая приносится перед изображением великих богов с параллельным произношением соответствующих заклинаний.

Что касается заклинательных формул, то в официальных ритуалах приспособление старых формул к новым происходит чисто механическим путем. Вариантов здесь два. В более ранних официальных формулах берется народная формула и к ней делается добавление, в котором вводятся великие боги. В одном характерном образце этого рода в первой половине злой дух, наславший болезнь, отгоняется очистительным действием воды и призываются добрые духи стать и охранять в будущем больного. Эта половина прямо и начинается обращением к воде: «Чистая вода, светлая вода, прозрачная вода!» Во второй половине заклинания неожиданно появляется Мардук, который должен очистить болезнь чистой водой.

Различие очевидно: в первой половине вода очищает больного сама по себе, своей силой, а во второй половине очистителем является Мардук, а вода—только средством в его руках. В более поздних формулах, как например в серии Шурпу, встречается обратный порядок: сначала идет новая формула, обращающаяся к Мардуку или к

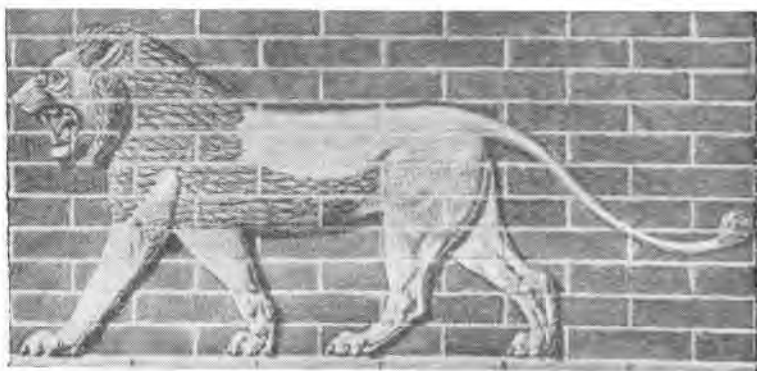
другим богам, которые перечисляются иной раз десятками, а затем, когда на зов якобы появляется Мардук или другие боги, произносятся заклинательные формулы, воспроизводящие почти без изменения народные заговоры, основанные на принципе подражательной магии, например: как сгорает бросаемый в огонь предмет, так будет уничтожена и болезнь, поразившая больного.

ХРАМОВОЙ КУЛЬТ ВЕЛИКИХ БОГОВ

Из предшествующего обзора мы видим, что в официальной магии сохранился целый ряд образцов народного творчества. Не меньше элементов фольклора мы встречаем и в культе великих богов. Ниже мы остановимся подробно на влиянии фольклорных сюжетов в мифологических текстах, составленных для праздничного культа и облеченных иной раз в художественную литературную форму. Сейчас мы рассмотрим только материальную и обрядовую сторону культа великих богов.

Культе великих богов совершался в храмах и обслуживался многочисленным штатом жрецов разных категорий и рангов, которому помогал еще более многочисленный служительский персонал; в составе последнего видное место занимали рабы и в особенности рабыни. В III тысячелетии при существовании ряда местных политических центров храмы местных великих богов были в полном смысле слова царскими храмами. Их строили цари и патеси; сами же цари и патеси приносили жертвы богам; жертвенный культ обеспечивался специальными выдачами растительных продуктов и животных из запасов и стад патеси и царей, а жрецы входили в штат придворных сановников царей и патеси. Специального разряда жрецов, приносящих жертвы, тогда еще не было; основными разрядами жрецов были *ашину* — заклинатели, *бару* — прорицатели и *калу* (шумерское *гала*) — умиловители богов. Профессия жрецов была наследственной; вероятно, уже в III тысячелетии существовали

при храмах и специальные подготовительные школы, подобные тем крупным школам, какие были открыты при раскопках в Сиппаре и Ниппуре¹. Со времени установления политической централизации храмы крупных городских и областных центров перешли в полное заведение жреческих коллегий, но царская забота о храмах



Изображение льва изразцами.

не прекратилась. Храмы ремонтировались, реставрировались и возводились вновь за царский счет с применением принудительного труда общинников в порядке «работы на дом царя»; храмы получали дарения земельными участками, податные льготы и даже право собирать в свою пользу специальные налоги². С одной стороны, культ должен был обеспечить царям «помощь» и «советы» от богов, с другой стороны, он должен был также помогать царям и рабовладельческой знати держать в повиновении эксплуатируемое общинное крестьянство и рабов.

¹ Ср. Hilprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur, стр. 54—71.

² См. мои работы «Община в древнем Двуречье», ВДИ, 1938, № 4 (5), стр. 91—94; «К вопросу о ренте-налоге в древнем Двуречье», ВДИ, 1939, № 2, стр. 68; «Частное землевладение и землепользование в древнем Двуречье», стр. 6—7, 12—14 и др.

В каждом храме культ регулировался своим собственным культовым календарем и своим ритуалом. Культовые календари, относящиеся к III и II тысячелетиям, дошли до нас из Лагаша, Ниппура, Ура, Уммы. Из Вавилона мы имеем сведения о годичном праздничном цикле из более поздних эпох, но эти сведения, конечно, восходят также к календарю, установленному еще в эпоху Древневавилонского царства. Из культовых календарей видно, что культ великих богов заключался прежде всего в ежедневных регулярных жертвоприношениях богам, состоявших из растительных и животных жертв, десятками каждому богу. Кроме того, богам приносились специальные жертвы в определенные дни месяца и чрезвычайные праздничные жертвы, при принесении которых удваивались и утраивались нормы растительных жертв и закалывались сотни и тысячи животных. Так, например, в храме Ану в Уруке каждый из богов, «живущих в Уруке», получал ежедневно четыре «обеда», состоявших из напитков, хлеба, плодов и мяса; в Лагаше ежедневные и месячные жертвы в III тысячелетии также были весьма обильными. Сами боги, конечно, получали только символическую долю; за богов жертвы поедали жрецы и другие участники жертвенных обрядов.

Эта сторона культа великих богов не требует никаких комментариев. Гораздо интереснее и важнее другие составные элементы обрядности праздничного культа. Тут надо прежде всего отметить церемонии, имевшие драматический характер. Нам в особенности хорошо известен ритуал праздника нового года в Вавилоне, главного праздника в честь Мардука. Этот праздник назывался Загмук и справлялся с 1-го по 11-е Нисана (соответствует приблизительно нашему апрелю).

Первым основным обрядом праздника Загмук было чтение мифологической поэмы «семи таблиц» о сотворении мира Мардуком с одновременным изображением главнейших моментов этой поэмы в лицах; при этом

Мардука изображал царь, а других действующих лиц изображали жрецы. Другой драматический обряд совершался в конце праздника. Статую Мардука в сопровождении статуй всех других богов несли в торжественной процессии в так называемую палату судеб, находившуюся в храме Мардука Эсагиле. Там инсценировалось



Изображение быка изразцами.

собрание богов, которое якобы определяет судьбу предстоящего года; председательствует Мардук, а Небо (Набу) записывает судьбу неба и земли. Жрецы тут же «открывали» волю богов о судьбе предстоящего года посредством гаданий. С этой церемонией соединялся торжественный «выход Мардука» из Эсагила и шествие его в «дом праздника» за город. В «выходе» принимал руководящее участие сам царь, и огромным толпам народа, собравшимся в Вавилон на зрелище, торжественно демонстрировалось единение царя с Мардуком, демонстрировалась божественность царской власти. Кроме драматических церемоний, связанных с собственной ми-

фологией Мардука, имели место еще две других церемонии, в которых Мардук и его супруга Сарпанитум выступали в ролях Тамуза и Иштар. Именно на восьмой день праздника читался миф о страданиях и смерти Мардука, убиваемого на горе и воскрешаемого затем богами при помощи живой воды. Этот миф также изображался в лицах¹. Вслед за этим обрядом совершался драматический обряд брака Мардука с Сарпанитум, сопровождавшийся, по всей вероятности, символическим половым соединением царя или верховного жреца Мардука с жрицей богини Сарпанитум. Эти два последние обряда, символизирующие смерть и воскресение Мардука и брак его с Сарпанитум, целиком были заимствованы из народной земледельческой обрядности, в которой они являлись обрядами подражательной магии. Цель этих народных обрядов заключалась в обеспечении урожая полей и плодородия скота на предстоящий год; мы встречаем подобные обряды едва ли не у всех древних земледельческих народов и у целого ряда современных малокультурных народов. Подобная обрядность существовала в древности и у русских славян, как показывает исследование фольклорного материала, в особенности белорусского².

В состав официального праздничного культа Тамуза и Иштар входили два праздника. Первый праздник совершался во время летнего солнцеворота. Это был траурный праздник смерти Тамуза; он приурочивался к тому моменту, когда палящие лучи солнца превращали глинистую почву Двуречья в растрескавшийся камень и иссушали всю растительность. Праздник сопровождался плачем по Тамузу; с заплачками выступали жрецы Иштар якобы от имени самой богини. О существовании этого

¹ Миф этот напоминает некоторые черты позднейшей евангельской легенды о страданиях и воскресении Иисуса Христа.

² См. мою работу «Міфалогія і абраднасьць валачобных песень», стр. 259—262.

праздника свидетельствуют дошедшие до нас шумерские и вавилонские заплачки Иштар по Тамузу; официальный ритуал его не сохранился. Но в среде общинного крестьянства это был, по-видимому, один из самых важных праздников.

Другой праздник в честь Тамуза совершался во время зимнего солнцеворота, когда, согласно мифу, Тамуз вос-



Изображение дракона на воротах Иштар.

кресал, выходил из «страны без возврата», и вслед за ним выходили нюхать аромат курений мертвые. Этот последний праздник был также усвоен культом Мардука. Аналогичные праздники совершались в храмах и других богов. Так, в Уре справлялись два земледельческих праздника, один весной, другой осенью, в честь Наннара-Сина как бога растительности, дающего пищу и питье. В Уруке справлялись два «новогодних» праздника в честь Иштар и Ану, один весной, другой осенью. До нас дошли обширные ритуалы этих праздников, сопровождавшиеся очистительными обрядами. Драматическая обрядность

этих праздников была заимствована официальным культом также из магической земледельческой обрядности. Несомненно, что анализ драматических праздничных ри-



Орнамент тронного зала.

туалов и других богов вскрыет такую же связь их с земледельческой обрядностью. Тут пред нами вырисовывается интереснейшая и важнейшая проблема, ожидающая специального исследования.

Мифологические сюжеты драматической обрядности являются одновременно сюжетами произведений древне-вавилонской литературы, и мы обратимся к ним в следующем разделе. Однако для завершения характеристики

древневавилонской религии необходимо еще рассмотреть астральные элементы последней, выступающие уже в древневавилонских текстах. Эти элементы тесно связаны с астрологией и начатками астрономии.





II. ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

ИЗУЧЕНИЕ ВАВИЛОНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Для изучения вавилонской литературы как искусства слова сделано до сих пор несравненно меньше, чем для изучения религии. В буржуазной ассириологии в сущности имеется только один, теперь уже весьма устаревший, общий обзор вавилонской литературы, автор которого Отто Вебер ограничивается только изложением содержания главнейших произведений, а из специально литературных вопросов останавливается бегло лишь на метрике и строфике поэтических произведений. Конечно, говорить об истории вавилонской литературы в том смысле, как это принято по отношению к литературе античной и европейской, вряд ли приходится, ибо застойность вавилонского общественного строя не могла не отразиться и на характере литературы. Но на протяжении веков известные сдвиги все же имели место и в вавилонской литературе. Первым из таких сдвигов было появление литературы в специальном смысле этого слова, т. е. искусства слова в письменной форме; вторым было появление литературных произведений чисто светского характера, знаменовавших собой пробуждение критической мысли по отношению к господствующему религиозному мировоззрению. Эти черты отмечаются в советской литературе — в «Истории древнего Востока» профессором

В. И. Авдиевым, где вавилонской литературе посвящен специальный раздел (стр. 109—125).

«Начало искусства слова — в фольклоре», — говорит А. М. Горький. Фольклор во все времена и у всех народов является первой, устной формой искусства слова; но и со времени появления литературы он не прекращает своего существования. Однако с этого времени между фольклором и литературой устанавливается различие не только по форме, но и по существу: фольклор остается искусством слова трудящихся, которых господствующие классы держат в безграмотности и невежестве, а литература возникает и развивается в среде командующих классов, владеющих грамотностью и известным уровнем просвещения. Но эта дифференциация не означает, что между фольклором и литературой в классовом обществе нет никаких связей. Напротив, эти связи, безусловно, имеются. Они заключаются, во-первых, в том, что литература господствующих классов на первом этапе своего развития питается традиционными фольклорными сюжетами и следует традиционным фольклорным формам. Во-вторых, они заключаются в том, что в процессе взаимоотношений между классами и классовой борьбы на народные массы оказывается известное, иногда весьма заметное идеологическое и культурное влияние сверху. В связи с этим происходит иногда, так сказать, фольклоризация некоторых литературных мотивов. Такую фольклоризацию, конечно, никоим образом нельзя рассматривать как сознательный «импорт сверху», концепцию которого пытались протащить зарубежные фольклористы, а также и некоторые наши фольклористы. Напротив, усваивая литературные сюжеты, фольклор всегда перерабатывает их по-своему, придает им классовую заостренность и создает из них свои произведения, следуя своим традиционным формам.

К сожалению, в древней Вавилонии не было собирателей фольклора, и поэтому о последнем мы можем су-

дить только по тем элементам, которые литература заимствовала из фольклора. Выделение фольклорных элементов из вавилонской литературы — дело нелегкое, и надо сказать, что попытки Вебера и Мейсснера указать подобные элементы являются неудачными. Например, Вебер считает восходящими к народной литературе сборники наставлений рабовладельческой религиозной морали, с такими «возвышенными» (erhabene) правилами, как «бойся бога, почитай царя» или «делающему тебе недоброе воздавай добрым». Точно также и Мейсснер ошибается, считая народными трудовыми песенками ритуальные формулы, которые должны были произносить при регулярных жертвоприношениях мельники, пекаря и повара храма Ану в Уруке. Оба ученых шли чисто субъективным путем, не пытаясь отыскать для выделения фольклорных элементов надежные, объективные критерии¹.

Здесь нельзя не отметить, что в противовес бесплодным попыткам Вебера и Мейсснера советский ученый В. И. Авдиев подошел к проблеме вавилонского фольклора правильно и дал конкретную характеристику происхождения и первых достижений древневавилонского фольклора. Он устанавливает, что шумеро-вавилонская литература «в своих самых глубоких истоках восходит к художественному народному творчеству, образцы которого сохранились лишь в незначительном количестве»; приводит в качестве примеров пословицы, «отражающие быт и житейскую мудрость земледельцев Двуречья», народные песни, служившие для ритмического сопровождения трудовых процессов как земледельцев, так и других народных тружеников. Тем самым создается возможность найти надежные критерии для выделения фольклорных элементов из позднейших литературных памятников².

¹ Weber. Die Literatur Babylonier und Assyrier, стр. 309—310; Meissner, II, стр. 350.

² В. И. Авдиев. История древнего Востока, стр. 110.

Надежные критерии даются сравнительным изучением фольклора, в особенности фольклора современных малокультурных народов. Это изучение показывает, что фольклор уже на ранних ступенях своего развития стремится разрешать также и основные исторические проблемы, в первую очередь проблемы происхождения мира, земледелия, оседлой жизни и других социальных явлений. Далее, фольклор является хранителем и чисто исторической традиции в форме сказаний, былин, исторических песен, сюжетами которых являются памятные события, а иногда и целые эпохи; в этих произведениях героями выступают богатыри, сокрушавшие врагов своего народа. Перечисленные элементы фольклора обычно и заимствуются литературой на первых порах ее развития.

РЕЛИГИОЗНО-КОСМОГОНИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ФОЛЬКЛОРА

В вавилонской религиозно-космогонической литературе встречается целый ряд фольклорных элементов. Полнее всего эти элементы представлены в одном из отрывков вавилонской космогонии, в котором еще отсутствует момент борьбы с водной стихией и творцами мира являются духи ануннаки, подменяемые в дальнейшей литературной обработке Мардуком. Вначале, говорит отрывок, тростник еще не произрастал, дерево еще не было создано, дом еще не был сделан, город еще не был построен, толпа людей не была еще там поселена, дома богов еще не было, все земли были морем, а середина моря была точно бадья для черпания воды. Боги сперва слепили на поверхности воды хижину из тростника, сделали землю и насыпали ее около хижины; потом были сотворены люди, скот на полях, Тигр и Евфрат, трава и кустарник, поля и ил, рощи и леса. Потом была создана форма для кирпичей, сделаны кирпичи, построен первый дом, первый город и была поселена в нем толпа людей. Затем были сооружены Ниппур и Урук, построены Экур

и Эанна (храм Ану). Этот бесхитростный миф был лишь слегка обработан жрецами, которые вставили в его текст Мардука, приурочили к началу сотворения мира построенные храмы великих богов и снабдили его замечанием, что люди были сотворены для того, чтобы давать «удовлетворение сердцу богов». Идея, что все произошло из воды, была навеяна народной мысли специфическими особенностями природных условий южной Вавилонии, почва которой создавалась в течение тысячелетий из морских наносов, каждый год периодически скрывалась под водами наводнений и опять из-под этих вод возрождалась. В мифе, возникшем на основе этой идеи, первым актом творения является создание хижины из тростника — жилища крестьянина и пастуха Двуречья, в полную противоположность жреческим мифам. Дуалистический вариант мифа о происхождении мира, лежащий в основе других вавилонских поэм о творении мира, в своей основе также восходит к фольклору. Мы встречаем такой вариант у целого ряда народов, в том числе он фигурирует в белорусском фольклоре и в фольклоре других народностей Советского Союза. В этом варианте также первичной считается водяная стихия, но ею распоряжается злой бог или злой дух; во время творения мира между злым духом и добрым духом идет своего рода борьба, оканчивающаяся победой доброго духа. О содержании первоначального дуалистического варианта вавилонской народной космогонии мы, к сожалению, судить не можем¹.

В вавилонском фольклоре были специальные сказания о сотворении людей и о происхождении земледелия и оседлой жизни. Фольклорное сказание о происхождении

¹ Варианты из фольклора народов Советского Союза: Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха, т. V, стр. 5 и сл.; Романов. Белорусский сборник, вып. IV, стр. 152—155; Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, II, стр. 461—462.

людей сохранилось в составе религиозного текста об истреблении рода человеческого неурожаем, болезнями и прекращением зачатия и рождения (поэма об Эа и Атархасисе). К концу этого сказания чисто механически присоединен заговор о помощи роженице при трудных родах, в котором описывается, как богиня Мами и семь мудрых женщин сотворили людей. Из плохо сохранившегося текста все же видно, что Мами для этой цели взяла четырнадцать кусков глины, придала им форму людских фигурок, семь кусков поставила направо, семь кусков — налево, разделила их кирпичом, из правых кусков сделала мужчин, а из левых — женщин. Имеющаяся сейчас в тексте дополнительная деталь, что Мами, кроме того, сделала еще четырнадцать изображений женских маток, вероятно, внесена последующей обработкой. Аналогичный миф о том, что первые люди были вылеплены из глины или земли, встречается в древнеизраильском, египетском, греческом, латинском, индийском, китайском и других фольклорах.

Фольклорное сказание о начале земледелия и оседлой жизни дошло до нас в составе жреческой поэмы (так называемый эпос о Дильмуне). Этот шумерский текст был впервые опубликован и переведен английским ассириологом Лэнгдоном (Langdon), который неправильно понял некоторые выражения текста и в своем переводе тенденциозно подогнал его под образец библейского сказания о рае и грехопадении. Надежную обработку и перевод этого текста дал Витцель¹. В начале поэмы описывается древнее время, когда в Дильмуне не было зла и несчастий: не кричал ворон, не убивал лев, волк не похищал ягнят, собака не приближалась к козе и козленку, для зверей еще не было силков, для птиц небесных не было западней, больной глаз не говорил «я больной глаз», больная голова не говорила «я больная голова», свою дочь родители не отдавали еще в город (в рабство), не го-

¹ Witzel. Keilinschriftliche Studien, I, стр. 51 и сл.

ворили еще «вырыли канал», надсмотрщик еще не ходил в своей гордыне, не говорили еще «насильник притеснил Дильмун», не говорили еще «господин города разбил там для себя жилище». И вот Нинелла обращается к своему отцу Энки и говорит, что надо напоить город сладкой водой и сделать его гаванью земли. Тогда были сделаны каналы и пруды, поля и луга взрастили злаки в окрестностях города, и сделался Дильмун гаванью земли. Сказание описывает эпоху родового общества, и поскольку в нем инициатива проведения каналов и начала земледелия принадлежит богине Нинелле, мы должны считать это сказание восходящим к эпохе материнского рода. По-видимому, на месте Нинеллы первоначально фигурировала богиня Нинту, которая во второй части мифа появляется в качестве супруги Энки. Нинту была двойником уже упоминавшейся нами богини Мами; в эпосе она называется матерью земли. Таким образом, во всех приведенных сказаниях выступают перед нами народная космогония и народная концепция происхождения человека и культуры; от этих фольклорных сюжетов отправлялась и перерабатывала их религиозная литература.

Фольклорные сказания всех народов останавливаются не только на космогонии, но также и на космологии. В этой области особое место занимают сказания о «том свете», где живут духи и боги и куда удавалось проникнуть только немногим избранным героям. «Тот свет» обычно помещается на небе, а само небо на первых порах людям представлялось в качестве источника воды; это особенно ярко выступает в сказании о потопе. Но с течением времени понятие о небе как о «том свете» усложняется и приобретает черты, превращающие «тот свет» в своеобразное отражение земного мира. Фольклорные сказания о том, как богатыри седой древности доходили до «того света» и что они там увидели, были использованы автором вавилонской поэмы о Гильгамеше. Чтобы дойти до неба, надо дойти до края земли, до того места,

где небо «сходится с землею». В Вавилонии ближайший видимый путь к этой «пограничной линии» между землей и небом ведет на восток, где горизонт запирают горы и откуда по утрам выходит солнце. Туда направляется Гильгамеш, чтобы взойти на небо и спросить совета у своего божественного предка Ут-Напиштима. К горным проходам пришел он ночью; львы, встречавшиеся ему, наполняли сердце ужасом. Вот и горы Машу, откуда каждый день выходит солнце; над горами насыпана небесная плотина, под горами распростирается лоно подземного мира, охраняют врата Машу люди-скорпионы, чудовища, наводящие трепет, а вид их — сама смерть. Но Гильгамеша эти стражи пропустили, потому что «на две трети он бог и только на одну треть он человек». Пошел Гильгамеш дальше и достиг рощи богов, в которой растут виноградные лозы и деревья с чудесными плодами, сверкают лазурные камни и сияет вечный свет. А когда Гильгамеш попадает на «тот свет», там ему, как и другим сказочным героям, дают указания и помогают волшебницы и волшебники.

В фольклорных сказаниях разных народов описывается и еще один способ достижения «того света» — на крыльях чудесных птиц. В народных представлениях птицы считаются небесными существами; «птицы небесные» — обычный термин, хорошо известный по библейским сказаниям. Такое представление зародилось, несомненно, еще во времена самой седой древности, когда первобытные люди принимали обман зрения за реальность и считали, что высокие деревья упираются своими верхушками в небо. С этим представлением связан широко распространенный в фольклоре сюжет о птицах и крылатых конях, переносящих сказочных героев с земли на небо. Подобное сказание мы встречаем и в вавилонском фольклоре; оно было использовано автором поэмы об Этане, дошедшей до нас также только в фрагментах. Этана был бездетным, но хотел создать себе

«имя», т. е. потомство. Он вознамерился достать с неба для своей жены чудесную «траву рождения», магическое средство, которое помогает женщине забеременеть, подобно мандрагорам библейской легенды о Рахили и Лии или тем чудесным бобовым зернышкам, от которых зачинает в белорусских сказках старуха, всю жизнь бывшая бездетной. Этана пошел сначала тем же путем, каким шел и Гильгамеш; но когда он дошел до гор, находящихся на краю света, он остановился в затруднении. Тут на помощь ему пришел орел. Орел сказал Этане: «Друг мой, мы товарищи, ты и я, скажи мне, чего ты от меня хочешь, и я дам тебе». Этана объясняет ему свое желание, и тогда орел несет его на своих крыльях к небу. В литературной поэме об Этане намерение Этаны расценивается как дерзостная попытка смертного проникнуть в тайну богов и кончается катастрофой—орел с Этаной падают на землю и разбиваются. Но, как мы увидим ниже, в фольклорном сказании конец, вероятно, был другой.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ

В фольклоре мы встречаем также и исторические сказания. Такое сказание использовано автором поэмы о Гильгамеше в эпизоде о единоборстве Гильгамеша с великаном Хумбабой. Однако текст II таблицы, в которой завязывается рассказ об этом подвиге Гильгамеша, дошел до нас с целым рядом крупных и мелких пробелов. Но и при теперешнем состоянии текста в нем все же отчетливо выступает фольклорная основа этого замечательного эпизода. В I таблице Гильгамеш изображен в стиле типичного восточного деспота, строящего себе укрепленную столицу Урук и храмы богов и самодурно издевающегося над своими подданными, а Урук—в стиле обычного большого вавилонского города с храмовыми проститутками, с пирующими день и ночь вельможами. Но уже в конце I таблицы веет другим духом; а во II и III таблицах за новой декорацией отчетливо выступает

древняя основа сказания о борьбе Гильгамеша с Хумбабой. Действие переносится как будто во времена родового быта. Мы узнаем, что главной советницей Гильгамеша является его мать. Ей он рассказывает свой вещий сон, как он якобы ниспроверг какого-то великана, и заявляет, что собирается пойти найти и победить его. Упоминается также большой родовой дом, где, по-видимому, живет мать Гильгамеша и перед дверями которого происходит единоборство между Гильгамешем и Энкиду. В конце концов Гильгамеш и Энкиду сговариваются идти вдвоем на борьбу с Хумбабой. Перед отправлением их благословляет совет старейшин и советует, чтобы Энкиду шел вперед, ибо он сам с гор и знает дорогу к кедровому лесу, где живет Хумбаба. Друзья идут на восток, на горы, где живет Хумбаба. Отсюда ясно, что Хумбаба является персонификацией исконного и заклятого врага шумеров и вавилонян—Элама, ибо восточные горы—это страна Элама, а самое имя Хумбаба происходит от имени эламского бога Хумбаба или Хуммана. К сожалению, из текста таблицы V, в которой рассказывалось о победе Гильгамеша и Энкиду над Хумбабой, сохранился только первый десяток строк, и мы не знаем всех подробностей этого подвига народного героя. Однако сохранились фрагменты других записей поэмы, которые до известной степени восполняют пробелы. На помощь Гильгамешу против Хумбабы Шамаш (бог солнца) послал восемь ветров. Они ударили Хумбабе в глаза, он не мог двинуться ни вперед, ни назад и взмолился о пощаде: «Ты будешь моим господином, я буду твоим рабом». Но по совету Энкиду Гильгамеш отрубил Хумбабе голову. Благодаря этому сказочному подвигу Гильгамеш вошел в народную память как вождь-спаситель народа, подобно первому легендарному афинскому царю Тессею, избавившему Афины от целого ряда насильников, притеснявших и грабивших афинский народ, или русскому Илье Муромцу, победителю чудовищных врагов древнерусского народа.

Другое фольклорное сказание исторического характера—это сказание о потопе. Предположение, что возникновение этого сказания связано с каким-то грандиозным наводнением, опустошившим почти всю южную часть Двуречья, подтверждается раскопками после первой мировой войны в Уре, Кише и Шуруппаке, обнаружившими следы разрушений, причиненных грандиозным наводнением. Позднейшая редакция этого сказания, сохранившаяся более или менее в одинаковой форме в отрывках на шумерском языке, в полной вавилонской редакции на аккадском наречии и в отрывке на ассирийском языке, является жреческой литературной обработкой, и из нее трудно выделить первоначальную фольклорную основу. По-видимому, в фольклорном сказании, как и в полной вавилонской редакции, катастрофа объяснялась прихотью богов: «Пришло на сердце великим богам устроить потоп». В литературной редакции спасается от потопа только царь со своей семьей; какое положение занимал народный герой потопа, сказать невозможно.

ЖИВОТНЫЙ ЭПОС В ВАВИЛОНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Обязательным и широко развитым составным элементом любого фольклора является животный эпос. Такой эпос существовал и в вавилонском фольклоре. Из библиотеки Ассурбанипала дошло до нас несколько мелких отрывков сказок; кроме того, в каталоге упоминается несколько сказок о животных. Содержание их мы выяснить не можем; видно только, что в сказках идет речь о лисице, коне и осле, собаке и теленке. Из III—II тысячелетий дошли до нас две сказки в более или менее полном виде. Одна из них дошла в составе уже упоминавшейся литературной поэмы об Этане. В первой половине этой поэмы рассказывается о предшествующей судьбе орла, который понес Этану в небо. Для рассказа было использовано фольклорное произведение из животного эпоса, которое первоначально никакого отношения к орлу Этаны не име-

ло. Это видно уже из чисто механического соединения обоих сюжетов в поэме; так, в 1927 г. был опубликован текст из эпохи первой вавилонской династии, в котором сюжет первой части поэмы об Этане дается в виде самостоятельного рассказа. Текст происходит из Сузы, т. е. из Элама,—это показывает популярность его сюжета¹. Литературная обработка придала ему характер нравоучительной басни, показывающей, как строго боги карают измену и предательство; самый рассказ сохранил фольклорные черты в отчетливой форме. Орел и змея жили в дружбе; у обоих были детеныши; орел и змея собирали добычу и кормили их. Но когда орлята выросли, орел решил съесть змеенышей, по-видимому, совместно с орлятами, рассчитывая, что он взлетит после этого вероломства на небо—«а кто там пошлет мне вызов на бой?» Змея прокляла орла и пошла жаловаться солнцу; в конце рассказа, не сохранившемся в тексте из Сузы, но дошедшем в двух фрагментах библиотеки Ассурбанипала, описывается месть змеи. По совету солнца змея прячется в труп дикого быка, лежащий в горах, и когда орел прилетает туда и начинает клевать быка, змея хватается за крылья, обламывает ему крылья и когти и сбрасывает его вниз, в горную пропасть, где он и остается лежать, обреченный на голодную смерть. Сказание хочет объяснить происхождение вражды между орлом и змеей; аналогичные сказания имеются в фольклоре многих современных малокультурных народов. Характерно, что в вавилонском фольклоре вина за вражду возлагается на орла, в то время как в рассказах других народов виновницей вражды выводится змея. Другая сказка дошла до нас в составе заговора от зубной боли; подобного рода эпические составные элементы постоянно встречаются в вавилонских заговорах и в заговорах других народов. Сказка рассказывает, что когда Ану сотворил небо и землю, реки,

¹ См. Scheil. *Mythe d'Etana*, „*Rèvue d'Assyriologie*“, 1927, III, стр. 103—110.

овраги и болота, то последнее произвело из себя червя. Червь пришел к богам и спрашивает у Эа: «Что ты даешь мне в пищу, что ты даешь мне сосать?» Эа предложил ему смокву, гранатовое яблоко и простое яблоко. Но червь отказался и сказал: «Подними меня и дай мне жить между зубами, дай мне сосать зубную кровь и пожирать десны и зубные корни». Очевидно, Эа на это согласился, так как заговор изгоняет червя из больного зуба. Подобного рода сказки, рассказывающие, как животные приходят к богу за определением своей судьбы, или о том, как бог сам назначает животному долю и пищу, встречаются в фольклоре самых разнообразных народов¹.

Кроме сказок о животных, в вавилонском фольклоре были также сказки и о растениях. До нас дошла в литературной обработке сказка о том, как финиковая пальма спорила с тамариском, кто из них сильнее и полезнее для людей. Судя по плохо сохранившемуся началу, спор, по-видимому, происходит перед быком, который должен выступить, вероятно, в качестве судьи. Тамариск хвалится, что он дал земледельцу все, что нужно: мотыгу для распахивания земли, шадуф для орошения полей, ярмо для запрягания быков, молотилку для довольства человека. На это пальма отвечает тамариску: «Я в шесть или семь раз сильнее, чем ты! Разве не бесчисленны мои сладкие финики, которые служат пищей сироте и вдове, бедному человеку?» Надо думать, что в народной версии эта сказка, возникшая, очевидно, уже в классовую эпоху, ограничивалась только этими репликами. В дошедшей до нас литературной обработке чрезвычайно расширена речь тамариска, который перечисляет все изделия из своего дерева и во дворце царя, и в храме богов, и в военном деле. Это расширение, несомненно, было внесено обработкой какого-то придворного поэта.

Мы остановились здесь на таких сюжетах фольклора,

¹ Ср. Е. Романов. Белорусский сборник, вып. IV, № 18, 21, 22, 26.

какие с бесспорной ясностью выступают перед нами из литературных произведений. Более детальное исследование, которого настоятельно требует проблема вавилонского фольклора, несомненно, откроет еще целый ряд фольклорных элементов в произведениях древневавилонской литературы. Можно наперед сказать, что такие элементы имеются в мифах о Тамузе и Иштар и в магической литературе. Но в рамках настоящей главы мы не имеем возможности обращаться к кропотливому анализу для окончательного разрешения проблемы вавилонского фольклора.

НАЧАТКИ ВАВИЛОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ЕЕ ИСКОННЫЙ КЛАССОВЫЙ ХАРАКТЕР

Переходя к обзору древневавилонской литературы, отметим прежде всего, что на первых порах литература широко использует и перерабатывает фольклорные сюжеты. При изучении этой переработки перед нами ясно выступают черты, характеризующие любопытный сдвиг в идеологической направленности искусства слова. Он происходит в связи с тем, что литература в Двуречье возникает как литература господствующих классов, жрецов и светских рабовладельцев. Сдвиг этот в особенности отчетливо выступает в жреческих литературных произведениях на сюжеты о сотворении мира и о первых людях.

Сказаний о сотворении мира в жреческой литературе было свыше десятка; от многих из них дошли только отрывки. Во всех этих сказаниях проступает без всяких особенностей жреческая мораль. Одна поэма о сотворении мира, которую мы уже цитировали в связи с характеристикой фольклора при описании пустоты, господствовавшей до сотворения мира, подчеркивает, что тогда не было ни одного дома богов и в частности не было ни Экура, ни Эанна и что первым творческим актом было построение Эсагила, вавилонского храма Мардука—в полную проти-

воположность народному мифу, согласно которому первыми были построены хижины бедняков. С такой же теократической точки зрения жреческая космогоническая литература подходит к вопросу о сотворении людей и животных. Одна поэма, дошедшая до нас на шумерском языке с аккадским переводом, рассказывает, что, когда был сотворен верхний и нижний мир, когда была утверждена и воздвигнута земля, когда были установлены судьбы неба и земли, когда были направлены по своим потокам каналы и канавы, когда были утверждены берега Тигра и Евфрата, тогда боги на своем совете решили сотворить людей: «Служение богам да будет их долей, пусть вечно стоят они на межевых канавах, пусть носят на своих руках корзины с землей, корзины с глиной и носилки с кирпичом, чтобы строить дом великих богов, чтобы проводить каналы, чтобы орошать землю, растить растения, наполнять амбары, умножать избытки в стране, праздновать праздники богов». Так были сотворены рабочие люди; а «мудрые и герои» должны были народиться сами, подобно зерну, которое само произрастает из земли,—как особая порода людей. Другое сказание о сотворении людей и животных, дошедшее до нас в составе ритуала жрецов-умилостивителей, проводит ту же мысль с циничной грубостью. Оно рассказывает, что после сотворения неба и океана Эа отковырнул со дна моря глину и сотворил Кулла, бога кирпичей, для сооружения храмов сотворил тростник и лес для построек, сотворил богов плотников, кузнецов, золотых дел мастеров, резчиков по камню—все для построения и украшения храмов, и сотворил всех животных для жертвенных приношений, верховного жреца для совершения обрядов, царя как покровителя храмов и людей, чтобы они служили богам. Таким образом, мы видим, что жреческая космогония в противоположность народной космогонии, которая в конечном счете опирается на материалистическое, хотя и смутное, восприятие реальности, является от начала до

конца тенденциозной спекуляцией, стремящейся оправдать классовое угнетение и право угнетателей на господство божественным повелением, имевшим место уже при творении мира. *Общество было сотворено сразу как классовое общество, и тем самым всякая критика этого общества объяснялась грехом, бунтом против богов.* «Целевая установка», которой, согласно цитированным мифам, руководствовались боги при сотворении людей, прочно вошла в жреческое богословие. Она целиком воспроизводится также и в крупнейшей общеизвестной вавилонской поэме о сотворении мира (поэме «семи таблиц»). В ней коротко и выразительно говорится, что Мардук задумал и выполнил мудрое дело: из крови и костей сделал людей и «возложил на них служение богам, чтобы были боги в умиротворении».

БОГИ БЕССМЕРТНЫ, ЛЮДИ СМЕРТНЫ

Сотворенные для служения богам и выполнения заповедей богов люди получили в удел смерть: «Когда создали боги людей, определили они им смерть, а жизнь удержали в своей руке». За собой сохранили боги «тайны великих богов» — магические тайны неба и природы, открывая их только избранным, мудрецам, заседающим в жреческих школах. Всякая попытка простого смертного получить бессмертие или проникнуть в тайны богов в жреческой идеологии рассматривалась как бунт против богов, влекущий за собою наказание. В числе произведений древневавилонской литературы сохранилось несколько поучений в этом смысле, облеченных в поэтическую форму сказаний.

Одно из таких поучений—это сказание об Адапе, сыне бога Эа, дошедшее до нас в нескольких вариантах. В наиболее распространенном варианте его говорится, что сын Эа Адапа был наделен мудростью богов, повеления его были, как повеления бога Ану, но боги не дали ему вечной жизни. Он был верховным жрецом храма Эа

в Эриду, готовил ежедневные жертвы, водил по широкому морю корабли Эриду, ловил рыбу и охотился на зверей для Эриду. Случилось однажды, что забушевал южный ветер и потопил Адапу в море; тогда Адапа сломал крылья южного ветра, и перестал южный ветер дуть над землей. Разгневанный верховный бог Ану потребовал Адапу к себе на суд. Эа одел Адапу в траурное одеяние и предупредил его, что перед дверями дворца Ану будут стоять боги Тамуз и Гиззида; они посоветуют, что делать. Тамуз и Гиззида сказали Адапе: «Когда ты будешь стоять перед Ану, то предложат тебе пищу смерти — ты не ешь ее, предложат тебе воду смерти — ты не пей ее». Ану спросил Адапу, почему тот сломал крылья южного ветра. Адапа ответил, что он ловил среди моря рыбу для «дома своего господина» (т. е. Ану); тогда южный ветер спустился до жилищ рыб и разрушил их. Тамуз и Гиззида замолвили Ану доброе слово за Адапу; тогда сердце Ану успокоилось, и он велел дать Адапе пищу жизни и воду жизни. Но Адапа, помня предупреждение Тамуза и Гиззиды, решил, что ему дают пищу смерти и воду смерти, и отказался от предложенных ему пищи и воды жизни. Так по своей собственной воле Адапа отказался от бессмертия богов, и Ану приказал: «Возьмите его и отправьте его обратно на его землю». Мораль этого жреческого сказания заключается в том, что бывают случаи, когда боги отказываются от бессмертия; как же могут роптать на свой смертный жребий простые люди?

Другое сказание—это уже упомянутая нами поэма об Этане. Эта поэма дошла до нас в нескольких фрагментах, из которых одни относятся к древневавилонской, другие — к ассирийской эпохе. Часть этих фрагментов очень плохо сохранилась, и поэтому некоторые важные моменты и подробности остаются для нас неясными. Однако совершенно отчетливо выступает литературно-композиционный характер этого произведения. Как мы уже указывали, автор поэмы объединил в ней механически

два различных фольклорных сюжета: один — о змее и орле, другой — об Этане и орле. Второй сюжет, собственно, и занимает основное место в поэме. Он обработан в том смысле, что дерзновенного смертного, который захотел бы проникнуть в тайны богов, ожидает неминуемая гибель. Этана изображается человеком, который ропщет на богов: «Ты пожираешь, Шамаш, самых лучших моих овец, земля пьет кровь моих ягнят, богов почитаю я, этимму боюсь я, ни одного бога не забываю я при заклании ягнят моих». Несмотря на эти ежедневные жертвы и молитвы, боги наказали Этану самым тяжелым для вавилонского и вообще восточного человека горем — у него нет детей. Этана, наконец, требует решительно: «Шамаш, пусть скажут уста твои слово, дай мне траву рождения, покажи мне траву рождения, сними с меня бремя, создай мне имя (потомство)». Тогда Шамаш посылает Этану к орлу, лежащему в горах в яме, и говорит, что этот орел покажет ему траву рождения. Этана нашел орла и обратился к нему с той же просьбой, как к Шамашу, а затем восемь месяцев откармливал орла. Вернулись к орлу силы, как к рыкающему льву, и сказал орел Этане: «Друг мой, теперь мы товарищи, я и ты, прикажи, и я дам тебе все, что ты потребуешь от меня». И Этана сказал ему, что он хочет узнать какую-то небесную тайну. Тут уже в поэму влетает новый мотив: орел исполняет просьбу Этаны не в силу повеления Шамаша, а потому, что Этана спас его от голодной смерти; да и требование Этаны другое — не достать траву рождения, а открыть какую-то небесную тайну. По-видимому, в этом-то и заключается дерзостное намерение Этаны и орла. К сожалению, в последующем тексте, приблизительно в его середине, имеется большой пробел, и потому основной поворотный пункт дальнейшего рассказа остается неясным. Орел благополучно донес Этану на своих крыльях до «неба Ану», которое, согласно первоначальной вавилонской космологии, было третьей (верхней) небесной сферой. Этана

и орел вошли в ворота Ану, Энлиля и Эа и пали ниц перед богами; тут рассказ и прерывается. В дальнейшем тексте рассказывается о продолжении полета Этаны и орла. Они летят к Иштар, которая, по позднейшим космологическим представлениям, вместе с другими богами небесных светил пребывает на одной из следующих четырех небесных сфер. Этот полет кончается катастрофой. Этана, поднявшись на небывалую высоту, пугается и говорит орлу: «Не хочу я подниматься на небо». Тогда орел опускается на землю, но по какой-то неясной для нас (вследствие порчи текста) причине Этана и орел разбиваются. Из содержания поэмы видно, что основная ее тенденция та же самая, что и в поэме об Адапе. Жреческий автор поэмы об Этане хочет показать полное ничтожество и бессилие человека перед богами. Боги спокойно могут разрешать людям попытки проникать на небо—человек по своей природе настолько слаб, что все равно не выдержит пути до конца и погибнет.

Нечего и говорить о том, что автор поэмы искажил первоначальный смысл тех фольклорных сказаний, которыми он воспользовался при создании поэмы. В фольклоре, создававшемся еще в доклассовом обществе, «тот свет» еще не представлялся запретной зоной, и смелый человек при помощи птиц мог долетать туда и доставать оттуда чудесные предметы и чудесные средства. Так, надо полагать, и Этана в фольклорном сказании вернулся с неба благополучно с травой рождения в руках. В этом убеждает нас сопоставление поэмы об Этане с другим произведением вавилонской литературы—о небесной птице Зу, в основе которого также лежит фольклорное сказание. Небесная птица Зу похищает у Энлиля скрижали судьбы. Среди богов поднимается суматоха, никто из богов не может справиться с Зу; под конец бог Лугальбанда, под которым, по-видимому, разумеется Мардук, хитростью одолевает Зу и разбивает ей череп. В этом сказании описывается борьба между древними богами первобытнооб-

щинной эпохи, представителем которых является птица Зу, и новыми богами классового деспотического государства. Новые боги, как мы видели, определяя судьбу людей, обрекли все человечество, за исключением небольшой кучки «героев и мудрецов», на вечное рабство. В фольклорном сказании о Зу отражена мечта поработенных о том, что придет пора, когда их старые боги в крылатой одежде поднимутся против новых богов и уничтожат скривали судьбы, установившие рабство. Но с точки зрения жреческого автора поэмы, который ввел в качестве ее героя бога Мардука, выступление птицы Зу является зловещим и позорным делом, и потому непокорная птица в конце концов должна погибнуть. Весьма характерно, что в такой оценке выступления Зу с вавилонскими жрецами оказывается вполне солидарным и современный буржуазный ассириолог Мейсснер¹. Но с правильной методологической точки зрения птицу Зу надо сопоставлять с орлами и другими птицами фольклорных сказаний целого ряда современных народов, похищающими у богов с неба огонь для передачи его людям².

Третье литературное произведение, проводящее те же идеи необходимости смирения людей перед богом и обязательности соблюдения божественных повелений, это — пространная поэма о боге чумы Ирре, или Эра. Она дошла до нас также во фрагментах, но в общем, кроме начала, сохранилась лучше, чем две предшествующие поэмы. Поэма об Ирре интересна, между прочим, в том отношении, что она является едва ли не единственным про-

¹ Meissner, II, стр. 382.

² Зу называется в ассирийских надписях «божественной птицей», такой же геройской, как солдаты ассирийского царя; орел Этаны в одном фрагменте называется Зу. В фольклоре других народов также нередко фигурируют птицы, приносящие с неба огонь — (Штернберг. Первобытная религия, стр. 116—117). В других случаях солнце представлялось огненной птицей (М. М. Никольский. Живёлы ў звычайх, абрадах і вераваннях беларускага сялянства, Мінск, 1933, стар. 67—70).

изведением вавилонской литературы, автор которого называет себя в нем по имени. Это—Кабти-Илани-Мардук, сын Дабибу; он якобы видел все описанное в поэме в ночном видении и утром записал все, «не убавив и не прибавив ни одной строчки». Автор определяет и назначение своей поэмы: она якобы имеет магическую силу, предохранит каждый дом от гнева Ирры и семи смертоносных богов, «создана навсегда и будет существовать вечно».

Однако назначение поэмы не ограничивается магическими целями. Из «откровения», полученного во сне автором поэмы, читатели ее должны были сделать для себя определенные выводы религиозного порядка. Прежде всего, согласно поэме, выходит, что семь главных божеств рождены богом Ану и являются только бичами в руках великих богов, которые настигают и карают при их помощи грешников. Над этой страшной семеркой Ану поставил Ирру и предоставил ему право распространять гибель, убивать черноголовых, т. е. вавилонян, уничтожать полевых зверей. Однако в качестве советника и контролера Ану поставил при Ирре бога Ишума. Ирра решил воспользоваться данной ему властью и, по-видимому, ссылаясь на злые дела людей, решил их уничтожить. Но боги запретили ему касаться Вавилона и его жителей, ибо вавилоняне якобы соблюдают божественное право, не презируют знамений богов, уважают жриц, посещают святые места, остерегаются преступлений, делают добро, и потому хранит их Мардук. Ирра согласился сначала с этим ограничением, но затем, разбушевавшись, не только навел гибель на весь мир, не исключая и Вавилона, но даже попытался захватить власть над богами¹. Фрагменты, в которых рассказывается этот ход событий, плохо сохранились, и мы узнаем только, что Ишум в конце концов заставил Ирру утихомириться одним властным словом. Ирра сам возрождает род человеческий, восстано-

¹ Мейсснер, приводя этот миф, ссылается на неопубликованный фрагмент (Babylonien und Assyrien, II, стр. 186).

ливаает разрушенные города, возвращает плодородие земле. В этой части поэмы Ирра дает еще одно повеление, намекающее на связь «откровения» с политическими событиями. Ирра повелевает: «Пусть слабый вавилонянин выгонит сильного сутейца, пусть наместники из всех городов доставляют в Вавилон щедрую подать, пусть разрушенные храмы засияют, как блеск солнца». По-видимому, это повеление было вставлено в поэму в связи с опустошительным нашествием на Вавилонию племени сутейцев в конце XI — начале X в. Но этот политический момент проскальзывает только мимоходом, и весьма возможно, что он был вставлен в поэму позднее, в эпоху Нововавилонского царства, ибо основная идея поэмы заключается все в той же обычной жреческой морали: бойся богов, почитай праведный Вавилон, иначе боги отдадут тебя во власть злых духов.

Поэма об Ирре была одним из наиболее крупных жреческих произведений, получивших настоящее художественное оформление. Ее автор скомпоновал целый ряд различных сюжетов мифологического содержания, заимствованных отчасти из фольклора, отчасти из жреческих спекуляций. Он ведет свое изложение в форме диалогов между богами; из этих диалогов мы узнаем и о разворачивающихся драматических событиях. Автор старается выдержать стихотворную форму речи и, по-видимому, разделил свою поэму на несколько отдельных песен. Однако автора поэмы об Ирре еще нельзя признать подлинным художником слова.

РАСЦВЕТ ДРЕВНЕВАВИЛОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

В эпоху Древневавилонского царства были созданы три всемирно известные вавилонские поэмы: поэма о творении мира, поэма о схождении богини Иштар в страну мертвых и поэма о подвигах Гильгамеша. Датировка этих трех памятников наивысшего расцвета вавилонской литературы общепризнана; она совпадает и с высшим

общим расцветом Древневавилонского царства и его культуры.

Обращаясь к характеристике этих трех произведений, остановимся прежде всего на поэме «семи таблиц» о сотворении мира, называемой обычно по ее первым словам «*Enūma elīš*» («Когда в вышине»). Первоначально это был ритуальный текст для вавилонского праздника нового года. Он читался в храме жрецами, и параллельно происходило драматическое представление описываемого в нем действия. Потом этот текст был расширен и превращен в большую поэму «*Enūma elīš*». В основу содержания поэмы был положен шумерский миф о сотворении мира, в котором героем и творцом был бог Энлиль. Вавилонские жрецы заменили его Мардуком. Они же или избранные ими авторы-поэты оформили новую поэму в «семь таблиц» и присвоили ей это название. Поэма дошла до нас с большими пробелами; в особенности пострадали 5-я и 6-я таблицы, из которых в 5-й утрачен весь рассказ о сотворении земли, растений и животных. Но целый ряд основных эпизодов дошел в хорошей сохранности, и поэтому мы можем дать надежную оценку и характеристику этой поэмы¹.

Деление поэмы на семь таблиц не случайное — каждая таблица посвящается определенному моменту в развитии сюжета. Это развитие раскрывается главным образом в действии; описание действия сопровождается не только изображением чувств и замыслов действующих богов и передачей их бесед и совещаний, но также изображением и материальной обстановки. С этой стороны поэма дает нам драгоценнейший материал для характе-

¹ Текст „*Enūma elīš*“ по варианту текста из библиотеки Ассур-банипала воспроизводится и переводится в трех изданиях: КВ, т. VI, стр. 2 и сл.: K i n g. The seven Tablets of Creation, 2 тома; перевод Zimmer'n'a в книге Gunkel. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Более полный текст воспроизводится и переводится в издании Gressmann's'a. АОТВ, I, стр. 108 и сл. Отрывок в свободном переводе Н. М. Никольского дается в издании „Древний мир в памятниках его письменности“, ч. 1, № 50.

ристики царского быта и атрибутов художественного и культурного оформления храмов. Автор поэмы сумел превратить отвлеченные жреческие персонификации первобытного хаоса и его стихийных сил в живые персонажи, очерченные в своей индивидуальности, проникнутые страстью, радующиеся и гневающиеся, борющиеся и погибающие. В первой таблице описывается происхождение вражды между старшими богами — Апсу, изначальным океаном, и бурной Тиамат, матерью всех богов, — и младшими богами. Из смешения вод Апсу и Тиамат родились младшие, светлые боги. Эти боги росли, стали могучими, и не было им равных в мире. Тогда Апсу и Тиамат, чувствуя свою предстоящую гибель, начали сговариваться против богов, детей своих. Тиамат решила: «Все, что сделали мы, — разрушим мы». Апсу и его вестник Мумму выступили против великих богов. Но Эа околдовал их своим словом, наслал на них сон, захватил их в плен и уничтожил. Тогда сама Тиамат, снедаемая бешеной злобой, стала готовиться к решительному бою. Она создала себе страшные полчища — произвела чудовищных змей с острыми зубами, и тела их вместо крови наполнила ядом. Она одела ужасом чудовищных драконов — кто видел их, того уничтожал страх. Она вызвала к жизни демонов бури, бешеных псов, людей-скорпионов, людей-рыб и людей-баранов. Из перворожденных ею богов она возвысила Кингу, поставила его начальствовать над своими полчищами и вручила ему скрижали судьбы: «Будь велик, мой супруг, мой избраннык, твое повеление будет нерушимым, твое слово будет твердым!» Во второй и третьей таблицах рассказывается, как испуганные великие боги безуспешно пытаются обуздать Тиамат. Выступил против нее Ану, но устал и вернулся обратно; такая же участь постигла и Эа. Тогда глава светлых богов Аншар вспомнил о своем юном сыне Мардуке, призвал его к себе и предложил ему одолеть Тиамат. Мардук принял этот подвиг на себя, но

поставил свое ультимативное условие. Он сказал Аншару: «Господин над богами, вершитель судеб великих богов! Если я, ваш мститель, должен одолеть Тиамат и дать вам жизнь, то соберитесь на собрание, возвеличьте мой жребий и оповестите о нем. Пусть вместо вашего мое слово определяет судьбу! Пусть неизменным будет все, что я сделаю, пусть нерушимым и непререкаемым будет повеление уст моих!» Боги принимают это условие и на своем торжественном собрании провозглашают Мардука царем над собой и над миром. После этого торжественного акта Мардук вооружился на бой с Тиамат, вышел против нее и победил. Описание боя в поэме особенно драматично и красочно:

Мардук согнул лук, сделал его своим оружием,
Взвалил на себя копье, чтобы метать его (?),
Взял меч (?), вложил его в десницу,
Лук и колчан привязал он сбоку.
Перед собою он молнию поставил,
Пылающим огнем налил ее тело;
Он сделал сеть, Тиамат опутать,
Дал держать ее четырем ветрам, чтобы ничто из нее не
ускользнуло;

На юге и севере, востоке и западе
Расставил он сеть, подарок отца своего Ану.
Он создал злой ветер Имхулли, Южный ветер и Ураган,
Четвероветер, Семероветер, Крутящийся ветер, Гибельный
ветер,
Пустил он ветры, которые создал, все семь на волю,
За ним выступали они, чтоб наполнить смятением недра
Тиамат.

Тогда взял он бурю, свое великое оружие,
На колесницу стал он, на непобедимый ветер бури,
Запряг в нее четырех коней, взнуздal их:
Губителя, Беспощадного, Наводняющего, Крылатого —
Зубы их наполнены ядом,
Скакать умеют они, ниспровергать знают они...
Его одежда—проза, ужасом облекся он,
Блеском гнева своего покрыл главу,
Пустился в путь, своей тропой помчался,
К месту Тиамат, к бешеной, обратил лицо свое...

Как увидел Мардука Кингу, заколебался он в шествии своем,
Исчезла гордость его, спутались мысли его;
Как увидали богатыря-царя боги, помощники его,
Заколебались ряды их вокруг него.

Только Тиамат стояла, не обращая тыла,
Своими устами изрыгала мятежные речи...
Тогда восставил господь бурю, свое великое оружие,
К Тиамат, бешеной, послал сказать:

«Вознеслась ты, замыслила злое,
Против богов, отцов моих, направила злобу.
Полчища снаряжены твои, оружие с тобою —
Выходи же, ты и я сразимся друг с другом!»

Услыхала эти слова Тиамат, потеряла разум,
Кричала она дико, как бешеная.

До оснований тряслись недра ее бездны...

Сказала она заговор, выговорила свое заклинание —

Но боги битвы околдовали ее оружие.

Тогда сошлись Тиамат и мудрец средь богов Мардук,

На бой ринулись, кинулись в битву,

Тогда расставил господь свою сеть и поймал ее,

Бурный ветер, шедший за ним, напустил на нее;

Открыла Тиамат пасть свою, как могла, широко, —

Пустил он ей в рот Бурный ветер, не могла она сомкнуть
уст своих;

Бушующими ветрами наполнил он ее тело,

Волновались недра ее, разорвалась пасть ее;

Он поднял нож, раздробил ее тело,

Ее внутренности разрубил он, пронзил ее сердце,

Он связал ее и положил конец ее жизни,

Ее труп бросил он, наступил на него...

И боги, помощники ее, что были вокруг нее,

Содрогнулись, убоялись, обратились назад,

Убежать хотели, спасти свою жизнь,

Но не ускользнули, были пойманы, убежать не могли они.

С груди поверженного Кингу Мардук сорвал скрижали судьбы, запечатал их своей печатью и прикрепил их к своей груди. А затем приступил к творению мира. Он разделил чудовищную плоть Тиамат вдоль, как рыбу, на две части. Одну половину он поднял ввысь и покрыл ею небо. На небе он построил дворец Эшарру и поселил там великих богов Ану, Энлиля и Эа. На небе поставил он

звезды, засветил он на небе Наннара (месяц), поручил ему ночь и заповедал ему его фазы. Потом засветил он солнце и определил его небесный путь. Наконец создал он на небе Вавилон и небесный храм Эсагила. Из другой половины тела Тиамат Мардук создал землю, растения и животных, а потом создал человека, «чтобы служил он богам». Так завершено было творение. Поэма оканчивается описанием торжества Мардука среди богов. Боги собрались на пир, сели в круг, Мардук сел на трон, и все боги воспели ему хвалебный гимн. Поднялся Энлиль и нарек Мардуку свое имя, и с этих пор Мардук стал называться Бэлом.

Так неизвестный нам по имени великий вавилонский поэт силой своего таланта превратил религиозно-политический памфлет, возвеличивающий вавилонского царя и Мардука, в бессмертное произведение искусства. Поэма приобрела широкую известность не только в Вавилонии, но и на всем древнем Востоке. Она оказала огромное влияние на израильскую мифологию; так, отрывки из не дошедшей до нас поэмы о победе Ягве над морским драконом, составленной по образцу поэмы «*Enūma eliš*», встречаются в псалмах¹. Далее, некоторые мотивы, сходные с мотивами поэмы «*Enūma eliš*», имеются в финикийских мифологических текстах, найденных при раскопках города Угарита (раскопки в Рас-Шамра) и посвященных главному богу Угарита Алейон-Ваалу. Часть этих мифов относится, несомненно, к ранней эпохе перехода от первобытнообщинного быта к классовому обществу и потому является продуктом самостоятельной мифологии Угарита. Но в других мифологических текстах об Алейон-Ваале встречаются сюжеты, параллельные приведенным выше древневавилонским мифам из «*Enūma eliš*». Таковы в особенности угаритский миф о борьбе Алейона, главного бога Угарита и подателя плодородия, с богом смерти и

¹ Ср. цитаты в работе Гункеля (G u n k e l. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit).

разрушения Мотом (Смертью) и миф о построении храма Алейон-Ваалу. По отношению к этим мифам возможно допустить подражание угаритских жрецов мифологическому творчеству древневавилонских жрецов; но окончательно этот вопрос еще не выяснен¹.



Богиня Эрешкигаль.

Переходя к другим произведениям древневавилонского литературного творчества, следует обратить особое внимание на две другие упомянутые поэмы: поэму о сходе богини Иштар в «страну без возврата» и поэму о

¹ Подробный разбор проблемы Алейон-Ваала см. в моей статье «Праблема фінікійскага эпасу аб Алейон-Ваале» (Вучоныя запіскі Беларускага дзяржуніверсітэта, вып. 6, стар. 24).

Гильгамеше, обработанные, несомненно, опытными мастерами слова и сложившиеся в связи с культами Тамуза и Иштар. Небольшая ритуальная поэма о схождении Иштар в «страну без возврата» читалась и драматически представлялась на всенародном празднике в честь воскрешения Тамуза. Ее популярность объясняется тем, что культы божеств плодородия в отличие от культов других божеств пользовались общим признанием как правящих, так и подневольных слоев вавилонского общества. Поэма была составлена не ранее конца III тысячелетия, так как Иштар в ней называется дочерью Сина, т. е. связывается уже с планетой Венерой, вечерней и утренней спутницей луны. Художественная ценность этой поэмы заключается в том, что ее автор сумел сохранить непосредственную свежесть и характерный стиль фольклорного сказания, которое он использовал. Поэма, несмотря на свою краткость, очень выразительна, и ее выразительность достигается традиционными приемами народного былинного стиля. «В страну без возврата, в далекую область, Иштар, дочь Сина, решила идти; Иштар, дочь Сина, решила идти в дом мрака, где живет Нергаль, в дом, откуда никто не вернется, по стезе, по которой никто не придет назад». Подобного рода эпические повторения постоянно встречаются в поэме: «Пришла Иштар к вратам страны без возврата, привратнику она сказала такие слова: «Привратник, эй, открой твою дверь, открой твою дверь, и я войду. Не откроешь дверь, чтобы я вошла, разнесу я дверь, сломаю засов, разрушу порог, сокрушу запоры, выпущу мертвецов, и они сожрут живых». Тот же прием мы встречаем в речах богини смерти Эрешкигаль в описании постепенного раздевания Иштар «в семи вратах страны без возврата», в повелении Эрешкигаль бесам поразить Иштар всеми болезнями, наконец, в описании бесплодия, наступившего на земле после ухода Иштар в страну мертвых. Последнее описывается в таких выражениях: «Как сошла владычица Иштар в страну без возврата, не при-

ближался больше бык к корове, не приближался осел к ослице, муж спал на своем месте, жена спала одна без него... Тогда пошел с плачем Шамаш к Сину, перед царем Эатекли его слезы: «Иштар сошла под землю, но не вернулась обратно! Как ушла Иштар в страну без возврата, не приближается больше бык к корове, осел к ослице, муж спит на своем месте, жена спит одна без него». В том же эпическом стиле описывается воскрешение Иштар и освобождение ее из «страны без возврата» и в том же эпическом стиле описывалось воскрешение Тамуза. Об этом, к сожалению, уцелело лишь четыре отрывочные строки¹. Эта замечательная поэма, как и поэма «Епита еліš», также пользовалась широкой известностью и широкой распространенностью на древнем Востоке. Вместе с культом Тамуза сказания этой поэмы перекочевали в Сирию, Палестину и в Малую Азию; впоследствии эти сказания проникли и в христианскую мифологию — стали основой народного христианского мифа о хождении богородицы по мукам.



Богиня Иштар.

Мы не будем останавливаться на других жанрах жреческой литературы, из которых особенно богато представлены гимны и молитвы богам.

¹ Русский перевод «Схождения Иштар в страну мертвых» по тексту из библиотеки Ассурбанипала см. в хрестоматии «Древний мир в памятниках его письменности», составленной Жариновым, Никольским, Радцигом и Стерлинговым, ч. 1, № 48, стр. 121—126.

Эти последние, за исключением некоторых немногих произведений, например образцов плача Иштар о Тамузе, составлялись по стандартной схеме, с нагромождением стандартных эпитетов и формул восхваления богов или формул прощения, и не представляют никакой художественной ценности. Но мы должны отметить, что литературное творчество имело место не только в жреческой среде, оно существовало также и в кругу сановной рабовладельческой знати. К сожалению, образцов светского литературного творчества дошло до нас очень мало. Трудно сказать, чем объясняется это обстоятельство — слабым ли развитием светской художественной литературы или случайной гибелью хранилищ ее образцов. Но и то немногое, что уцелело, показывает, что светская литература выдвинула не менее талантливых представителей, чем жреческая литература.

К произведениям светской литературы прежде всего относятся художественные обработки в форме басен и поэм сюжетов народного животного эпоса. К произведениям светской литературы надо отнести также произведения официальных придворных историков, которые прославляли своих государей. Из этих произведений хорошо известна легенда о безвестном рождении, божественном избрании, воцарении и подвигах Шаррукина, первого царя Аккада¹. К ней присоединяются некоторые царские надписи, которые носят не столько документальный, сколько литературный характер. Составлялись они придворными писателями. Так, известны, например, надписи патеси Лагаша Гудеа на цилиндрах А и В. В первой надписи рассказывается, как Нингирсу по внушению Энлиля явился к Гудеа во сне, дал ему повеление построить храм и как этот храм был построен точно по плану, данному богом. Во второй надписи рассказывается об освящении построенного храма, об установлении в нем регу-

¹ Древний мир, ч. 1, № 28, стр. 69—70.

лярного культа и о тех благодеяниях, которыми Гудеа якобы осчастливил свою страну. Напротив, историческую хронику, обнимающую историю Двуречья начиная от Шаррукина и кончая установлением касситского владычества, как видно из дошедших до нас фрагментов, нельзя считать произведением искусства слова. Она была механической сводкой кратких летописных записей, и составители ее не ставили себе никаких литературно-политических задач. Но до нас дошли также произведения светской литературы, имеющие выдающееся художественное значение.

Первое место из них, безусловно, принадлежит поэме о Гильгамеше, которая является произведением выдающегося художника слова. Мы уже указывали, что ее автор широко черпал материал из сокровищ вавилонского фольклора, как и многие другие авторы; но по своему замыслу и по характеру его осуществления эта поэма свидетельствует о новом крупном сдвиге в развитии древневавилонской литературы. В этой поэме мы встречаемся с первой попыткой решительной критики основных установок официальной жреческой идеологии, с попыткой самостоятельно и до известной степени даже бунтарски поставить проблему жизни и смерти.

Прежде всего остановимся на небезынтересной истории открытия текстов поэмы о Гильгамеше. Она была впервые найдена в библиотеке Ассурбанипала на 12 таблицах. Некоторые таблицы оказались сильно поврежденными, но их можно было частично восполнить благодаря последующему открытию нескольких более древних фрагментов этой поэмы. В числе последних имеются фрагменты на шумерском и аккадском языках; за последнее время в самом городе Гильгамеша Уруке были найдены еще два фрагмента, уцелевших от копии, сделанной в персидскую эпоху. Наконец, в Богаз-Кёе было найдено свыше десяти фрагментов этой поэмы на хеттском и хурритском языках. Отсюда видно, что поэма пользовалась широкой известностью не только в Дву-

речь, но и за его пределами. Современные ассириологи пытаются реконструировать поэму на основании всего этого фрагментарного материала. Трудность этой задачи заключается в том, что часть древних фрагментов, судя по их содержанию, принадлежит, очевидно, к другой версии этой поэмы, в некоторых отношениях расходящейся с версией библиотеки Ассурбанипала. Кроме того, некоторые фрагменты очень трудно приурочить с точностью к определенной таблице основной версии. Тем не менее попытки реконструкции позволяют в значительной степени восполнить текст испорченных таблиц и уясняют очень многие важные моменты поэмы¹.

Поэма возбудила огромный интерес исследователей сейчас же после того, как Генри Раулинсон, расшифровавший ассиро-вавилонскую систему письма, ознакомился впервые с содержанием поэмы. Раулинсон первый высказал мысль, что поэма по своему замыслу является солнечным мифом: Гильгамеш — это солнце, а его подвиги соответствуют годичному пути солнца по 12 созвездиям Зодиака. Это мнение было впоследствии подхвачено целым рядом ассириологов. Одни из последователей Раулинсона, как например Иенсен, Альфред Иеремияс, не допускали никакого иного толкования, кроме астрального; другие, как Винклер и Циммерн, считали, что в поэме могут иметься также и исторические элементы, но только как вторичные (*secundäre*), внесенные в основной сюжет солнечного мифа. По общему заклю-

¹ В KB, VI, стр. 116—117 дается неполный текст поэмы по версии библиотеки Ассурбанипала; в работе Gressmann. *Das Gilgameš Epos* даются добавления из последующих открытий; сводные тексты и переводы даются в AOTB, I, стр. 150 и сл. и в новейшей работе Schott. *Das Gilgameš Epos*, автор которой пытается реконструировать текст поэмы в связной форме; его исправления и добавления не всегда обоснованы, а самый перевод местами является слишком вольным. Русский пересказ поэмы по 12 таблицам библиотеки Ассурбанипала дается во втором издании «Истории древнего Востока» Тураева, т. 1, стр. 129—133.

чению всех указанных ученых, деление поэмы на 12 таблиц якобы соответствует делению небесного пути солнца на 12 этапов, через 12 созвездий Зодиака, и каждая таблица соответствует по порядку определенному созвездию. Эта точка зрения твердо держалась до начала XX в. и не изжита целиком еще до сих пор. Однако это толкование исходило из априорного положения о якобы астральном характере вавилонского мировоззрения, а не из конкретного изучения текста поэмы; последний искусственно истолковывался с астральной точки зрения при игнорировании всяких других критериев. На самом деле несостоятельность астральной точки зрения видна уже из того, что, как видно из текста поэмы, путь Гильгамеша в первой его половине совершается на земле, а не на небе, а во второй половине — главным образом на пути между «этим» и «тем светом», и что «солнечный мотив» встречается только один раз. Такое формалистическое толкование целиком надумано и фальшиво, и мы должны его безусловно отвергнуть. Оно встретило возражения даже среди буржуазных ученых. Первым осмелился решительно высказаться против астрального толкования Гуго Грессман, подчеркнувший, что к содержанию поэмы в целом лучшие параллели даются из области сказочной фантазии, чем из области «интенсивного изучения звездной карты». Грессман допускает, правда, возможность позднейшего внесения в поэму астральных мотивов; однако, как мы увидим позже, материал поэмы не дает права даже на такую уступку¹.

Переходя к разбору содержания поэмы о Гильгамеше, мы прежде всего должны констатировать, что в основу этой поэмы положено одно из многочисленных сказаний о сотворении Гильгамеша богами, о дружбе Гильгамеша с Энкиду и о смерти последнего. Поэма начинается с рассказа о том, как боги после построения Урука и храма

¹ См. указанную выше работу Gressmann. *Das Gilgameš Epos*, стр. 154—169.

Ану (Эанна) сотворили Гильгамеша. Красоту дал Гильгамешу небесный Шамаш, а геройский дух — Адад. Одиннадцать локтей был рост этого богатыря, девять пядей была ширина его груди, две части были в нем бога, только третья часть — человека; он был, как дикий бык, и не было у него соперника по силе оружия. Боги сотворили затем товарища Гильгамешу — полудикого богатыря Энкиду с волосами по всему телу, с волосами на голове, как у женщины, — и поселили Энкиду вместе с дикими зверями, а затем подослали к нему обольстительницу, которая привела его в Урук, и там завязалась дружба Гильгамеша с Энкиду¹. Вместе с Энкиду Гильгамеш совершает свои подвиги: уничтожает чудовищного богатыря Хумбабу, притеснявшего Урук, а по дороге к Хумбабе убивает дикого льва. В поэму включается побочный эпизод о том, как после подвигов Гильгамеша сама богиня Иштар добивалась его любви, но была отвергнута Гильгамешем. Оскорбленная Иштар пошла к богу Ану и потребовала у него: «Дай мне небесного быка, чтобы он убил Гильгамеша». Ану дал Иштар небесного быка. Она привела этого быка на цепи на землю к Уруку и напустила его на Гильгамеша и Энкиду, но они убили небесного быка. Тогда боги, очевидно, по настоянию Иштар, держали совет, кто из двоих друзей должен отвечать за

¹ При современном состоянии текста поэмы не совсем ясно, почему богам понадобилось сводить Гильгамеша с Энкиду. Обычно полагают, что Гильгамеш изнурял жителей Урука работой на затеянных им постройках стен и храмов, и когда жители Урука взмолились богам об укрощении Гильгамеша, то боги придумали свести Гильгамеша с Энкиду и этим отвлечь его от строительной деятельности. Однако текст II колонны, где говорится о жалобе жителей Урука богам (строки 7—19), не упоминает ни одним словом о принудительных работах, но, по-видимому, имеет в виду сластолюбие Гильгамеша. К этому надо добавить, что было бы более чем странно, если бы боги приняли жалобу жителей Урука на тяжесть работ по построению храмов. Тема Энкиду во всей поэме менее ясно выражена, чем тема Гильгамеша.

это преступление, и по предложению Энлиля определили смерть Энкиду. Энкиду поражает болезнь, и на двенадцатый день он умирает.

Вся первая половина поэмы является исходным пунктом для основной проблемы, которая поставлена в ней. Проблема эта выражена в первых стихах девятой таблицы:

Гильгамеш об Энкиду, друге своем,
Плачет горько и мечется по полю:
«Не умру ль и я, как Энкиду?
Горе вошло в мое сердце,
Смерти страшусь я и метаюсь я по полю!»

Таким образом, в поэме ставится проблема жизни и смерти. Она была поставлена в середине II тысячелетия в тех кругах вавилонской общественной верхушки, которая уже не удовлетворялась традиционными взглядами о конечной судьбе человеческой жизни. Соблюдая традиционные похоронные обряды, мыслящий вавилонянин задумывался теперь о дальнейшей судьбе того, кого опустили в могилу. «Неужели все кончается с земною жизнью,— думал он.— Неужели никто не вернется из «страны без возврата»?» Но ведь вернулась из «страны без возврата» Иштар, ведь воскрес Тамуз. Правда, это боги; но ведь были и люди, которым боги дали бессмертие—царь Шуррупака Ут-Напиштим с женой. И в поэме дальше рассказывается, как пошел Гильгамеш к Ут-Напиштиму, чтобы выведать от него тайну жизни и смерти.

Гильгамеш пошел в страну богов, где жили Ут-Напиштим и его жена. Путь Гильгамеша лежал через горы Маншу, которые «охраняют каждодневный выход и уход солнца, а над ними небесная плотина, а грудью своей упираются они в подземную страну, а стерегут ворота (солнца) люди-скорпионы». Следует отметить, что это первый и последний момент в поэме, связанный с движением солнца, но не годичным, а суточным; при этом и в нем нет никаких элементов астрализма — он целиком

основывается на первобытной народной космологии «Люди-скорпионы» пропустили Гильгамеша; преодолевая новые препятствия, добрался Гильгамеш до берега небесного моря. Там жила волшебница Сидури, хозяйка небесной корчмы, и ей рассказал Гильгамеш свое горе и свое желание. Она ответила ему: «Гиш, куда идешь ты? Жизнь, которую ждешь ты, не найдешь ты! Когда создали боги людей, определили они людям смерть, а жизнь сохранили в своей руке. Ты, Гиш, насыщай свое чрево, день и ночь наслаждайся, каждый день совершай радостный праздник. Веселись и пляши день и ночь, пусть блестят одежды твои; омой голову твою, взирай на дитя твое на руке твоей, и пусть жена твоя наслаждается в объятиях твоих!»

Эта эвдемонистическая мораль, которой руководствовалось огромное большинство сановной рабовладельческой знати не только в Вавилонии, но и в Египте и Израиле, не удовлетворяет Гильгамеша. Он идет дальше, добирается, наконец, до Ут-Напиштира и говорит ему: «Смотрю я на тебя, Ут-Напиштим, и вид твой обычный, ты — как и я; как же нашел ты жизнь в сонме богов?» Но и от Ут-Напиштира Гильгамеш не получает утешительного ответа. Ут-Напиштим говорит Гильгамешу: «Я открою тебе, Гильгамеш, сокровенное слово, тайну богов тебе я скажу». И рассказывает Гильгамешу, как в связи с исключительным событием, чудесным спасением от всеобщей гибели людей во время всемирного потоп, боги дали ему, Ут-Напиштиру, и жене его бессмертие.

Ут-Напиштим подробно рассказывает, как боги замыслили потоп, как произошел всемирный потоп, как Эа спас его и жену от гибели и как боги после этого дали им бессмертие. Тут в поэму включено в художественной обработке фольклорное сказание о потопе, упоминавшееся нами выше. Это сказание ходило в нескольких вариантах, шумерских и позднейших. Автор поэмы о Гильгамеше обработал и систематизировал эти варианты в

одно целое. Последнее и послужило оригиналом той бледной, искаженной копии, которая есть в книге Бытия.

Окончив рассказ, Ут-Напиштим спросил Гильгамеша: «А тебя кто из богов введет в сонм бессмертных, чтобы



Гильгамеш и Энкиду борются со львами и быками.

найти тебе жизнь, которую ты ищешь?» Правильными были эти слова. Что ни делал потом Гильгамеш по совету Ут-Напиштима, ничто не помогло ему стать бессмертным, ибо ни один бог не пришел ему на помощь. Посоветовал Гильгамешу Ут-Напиштим не спать шесть дней и семь ночей и побороть этим смерть как форму сна, но налетел на него бог сна, и заснул Гильгамеш. Научил его Ут-Напиштим, как омыться в волшебной воде, чтобы тело его опять стало юным и прекрасным, и научил его, как достать со дна небесного моря волшебную траву, называющуюся «старик делается юношей». Омылся Гильгамеш в волшебной воде, достал со дна моря волшебную траву и радостно пошел назад в Урук, но по дороге и это утешение — вечная юность — было отнято у Гильгамеша: змея украла волшебную траву. Поэма заканчивается описанием безрадостного свидания Гильгамеша с этимму (духом) Энкиду, который по просьбе Гильгамеша рассказывает ему «закон земли» — описывает судьбу мертвых в царстве Нергала и Эрешкигаль.

Поэма о Гильгамеше насыщена сказочным материалом и чужда каким бы то ни было астральным спекуляциям. Автора меньше всего интересовал путь солнца; его герой — не бог солнца, но человек, занятый вопросом о судьбе человека, а не проблемой годичного круга солнца. Поэма ставит проблему жизни и смерти, но не разрешает ее, да и разрешение ее вообще было невозможно в древнем мире. Разрешения на путях религии поэма не видит — никто из людей не может стать богом, а бессмертием владеют только боги. Разрешение же на путях науки было невозможно вследствие отсутствия научного мышления. И все же поэма знаменует собою первый проблеск критики религии. В этом отношении характерна та часть поэмы, где повествуется о всемирном потопе. Тема эта возникла на основе народного предания о грандиозном потопе в древнейшие времена истории Двуречья, происшедшем вследствие необычайно широкого разлива рек Тигра и Евфрата, вызванного, по-видимому, нескончаемыми ливнями дождя. Она послужила сюжетом для целого ряда народных сказаний, получивших широкое распространение также в соседних с Двуречьем областях. В поэме о Гильгамеше, в части, повествующей о всемирном потопе, боги изображаются подобными властвующим людям, царям и сановникам-рабовладельцам, со всеми их пороками — произволом, обманом и преступлениями. Поэма не говорит, почему «сердце великих богов» решило произвести всемирный потоп, но спасти при этом своего любимца Ут-Напхштима. Эа, «владыка премудрости», предупредил Ут-Напхштима о предстоящем истреблении потопом рода человеческого и приказал ему построить корабль и взять с собой «семена жизни» всякого рода. Ут-Напхштим ответил, что он исполнит все, что повелел Эа, но спросил бога: «А что отвечать мне городу, народу, старейшинам?» Эа ответил: «Человек, так ты должен им ответить: Энлиль возненавидел меня, посему я не хочу жить в вашем городе и направлять взор на почву Энлиля,

но пойду в океан и поселюсь у моего владыки Эа, и он ниспошлет на вас дождь и обилие птиц и рыб, обилие скота и плодов, когда вечером владыка мрака наведет на вас ливень». Боги, таким образом, приказали Ут-Напиштиму нагло обмануть людей, осужденных на гибель. Начался потоп. «С основания неба поднялось мрачное облако. Адад загремел... Буря Адада поднимается к небу и обращает все светлое в мрак... Брат не видел брата... боги испугались потопа и поднялись на небо Ану, они присели в оцепенении, как псы. Иштар завопила, как рождающая, жалобно кричала прекрасноголосая: тому дню, когда я советовала злое в собрании богов, превратиться бы в глину; как я тогда могла повелеть злое и согласиться на бурю для гибели моих людей, чтобы люди, которых я родила, наполняли море, как дохлая рыба?»¹ Шесть дней и ночей бушевал ураган, лились потоки воды, и все люди превратились в глину; спасся только Ут-Напиштим. Когда потоп прекратился, среди богов началась грызня; один валил вину за потоп на



Гильгамеш.

¹ Цитаты в кавычках взяты из «Истории древнего Востока» Тураева, изд. II, т. I, стр. 131—132.

другого, и в конце концов все набросились на Энлиля, хотя главным инициатором потопа был Эа. В результате споров было решено превратить Ут-Напиштима и его жену в богов и поселить их «в далекой стране у устья рек».

Нельзя не заметить в этом злой критики на богов и на их «правление» миром. Правда, текст сказания был найден в библиотеке Ассурбанипала, ассирийского царя второй половины VII в. до н. э., когда литература и философия народов Двуречья уже испытывали влияние греческой мысли. Но несомненно, что в основном критика религии, принижающая богов до обыкновенных людей, как это имеет место в цитированном выше сказании о потопе, зародилась на месте, в самом Двуречье, среди высших образованных слоев вавилонского общества и, вероятно, находила отклик и среди трудового народа.

Этот вывод подтверждается также другими древневосточными сказаниями о потопе как более раннего, так и более позднего происхождения¹. Особенно важно и интересно в них то обстоятельство, что в каждом делается попытка критики рабовладельческого общества как совершенно испорченного и потерявшего право на существование. Боги истребляют всех людей, оставляя в живых только самых праведных. Гибнут и рабовладельцы. В библейском сказании о потопе, заимствованном из ва-

¹ До нас дошли фрагменты шумерского сказания о потопе, происшедшем якобы по воле богов при древнейшем царе Ксиусутре; они не дают полного понятия о содержании сказания. В связной форме это сказание передано вавилонским жрецом бога Мардука Беросом, современником Александра Македонского и первых Селевкидов, в сочинении *Chaldaica*, посвященном истории Двуречья с древнейших времен. Берос делит историю Халдеи на два периода — до и после потопа; потоп произошел при последнем допотопном царе Ксиусутре, правившем 64800 лет; в основе рассказа Бероса лежит шумерское сказание. Рассказ Бероса был заимствован составителями книги Бытия, но герой потопа был переименован в Ноя. Еще более мелкие отрывки дошли от вавилонского сказания о потопе на древневавилонском языке.

вилонских, дошедших в фрагментах, на этот счет говорится: «И увидел Ягве, что велико злодейство человека на земле, и все помыслы и планы сердца его каждый день только злые». Ягве рассказывает, что создал человека, и решает истребить потопом всех, сохранив для восстановления рода человеческого только жизнь Ноя (точное имя Ноах), беспорочного и праведного, и его трех сыновей. В библейском мифе ничего не сказано о рабах; но поскольку там осуждается поведение рабовладельцев, «все их помыслы», то, конечно, осуждается и рабовладельческое общество в целом¹.

В заключение следует упомянуть чрезвычайно характерное произведение вавилонской литературы — «Разговор господина с рабом о смысле жизни». В этом разговоре господин высказывается о смысле жизни в самом пессимистическом тоне. В человеческой жизни тщетны все надежды — «надежды на милость царя, надежды на радость пиршества, надежды на вольную жизнь в степи, надежды на благородство противника, надежды на любовь женщины, надежды на помощь бога, надежды на благодарность людей, надежды на посмертное воздаяние, надежды на продолжительность жизни». Раб дает господину по каждому вопросу добрые советы, но господин сейчас же разбивает их беспощадными аргументами. Разговор заканчивается предложением раба сломать шею господину и рабу и бросить их обоих в реку. На это господин не согласен и говорит рабу: «О раб, я хочу убить тебя и заставить тебя идти передо мною», т. е. умереть первым. Но раб парирует это коварное предложение предупреждением: «Воистину только три дня будет жить

¹ Библейский рассказ скомпонован из двух версий — древней, принадлежащей так называемому ягвисту, и более поздней, племенной эпохи, из «жреческого кодекса». Приведенные в тексте цитаты принадлежат ягвисту, который пользовался вавилонской версией сказания о потопе. Ср. Wellhausen. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 5 изд., 1899, стр. 316. (Есть и русский перевод, сделанный мною и вышедший во «Введении в историю Израиля», Спб., 1909).

господин мой после меня». Автор «Разговора» понимал всю гнусность рабовладельческого строя, но не осмеливался прямо идти против него и ограничился только словесной критикой его обычаев и основ, а попутно и критикой религии.

Таковы основные характерные черты и темы древневавилонской литературы. Они свидетельствуют о том, что и в среде древневавилонского общества рабовладельцев все же были моменты кризисов и исканий, которые оплодотворяли литературу и выдвигали незаурядных мастеров слова. Высшим достижением светской вавилонской литературы была, бесспорно, поэма о Гильгамеше. Поэмы о творении мира и об Иштар свидетельствуют также о том, что и в среде жречества встречались отдельные искренние энтузиасты литературы, сумевшие создать художественные произведения. Но застойный характер древневавилонского общества и консерватизм, господствовавший в религиозном мировоззрении, не благоприятствовали развитию общественной мысли и светской художественной литературы. Древневавилонская литература чаще всего оказывалась связанной с мифологией и культом. Только народное творчество не иссякало и продолжало жить и развиваться.





III. ПРАВО

Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», обращаясь к буржуазии, говорили: «Ваше *право* есть лишь возведенная в закон воля вашего класса, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса»¹. Определение, данное Марксом и Энгельсом буржуазному праву, может быть применимо к праву любого классового общества, поскольку право, являющееся одним из важных элементов надстройки, представляет собой совокупность государственных установлений и законов, защищающих интересы господствующего класса каждого конкретного общества. Согласно марксистско-ленинскому учению, право и правовые отношения являются не чем иным, как отражением экономических условий жизни общества. Содержание права всегда определяется конкретным экономическим строем того или иного общества, т. е. его базисом. Иными словами, содержание права определяется формами собственности на средства производства, положением различных социальных групп в процессе производства материальных благ и формами распределения этих материальных благ среди всех членов данного общества.

Марксистское определение сущности и содержания

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., II изд., т. 4, стр. 443; курсив наш.—Р. Н.

права находит блестящее подтверждение и в древневавилонском праве. Несомненно, что в области развития законодательства Древневавилонское царство занимает выдающееся место среди других древневосточных государств. И. М. Дьяконов совершенно правильно определяет, что «вершиной вавилонского законотворчества являются, бесспорно, законы Хаммураби»¹, но процесс законотворчества в древнем Двуречье начался задолго до их создания.

ОБЫЧНОЕ ПРАВО И ПЕРВАЯ ЗАПИСЬ ЕГО В ДРЕВНЕМ ДВУРЕЧЬЕ В ТАК НАЗЫВАЕМЫХ РЕФОРМАХ УРУКАГИНЫ

Исходным моментом законодательной деятельности государств древнего Двуречья, как, впрочем, и всех раннеклассовых государств, является обычное право, которое складывалось в человеческих обществах на протяжении всей истории первобытнообщинной эпохи. Обычное право, т. е. право, основанное на обычаях, передаваемых из поколения в поколение в устной форме, в течение многих сотен и даже тысяч лет регулировало все взаимоотношения между людьми эпохи первобытнообщинного строя. На основе обычного права разрешались все спорные дела и в период образования древнейших классовых государств, в которых еще отсутствовали писанные законы; обычное право продолжало действовать и влиять на общественные отношения людей даже тогда, когда появились первые писанные законы.

До середины III тысячелетия до н. э. в государствах древнего Двуречья, по-видимому, еще полностью отсутствовали писанные законы, и все судебные дела решались в соответствии с обычным правом народными собраниями или советами старейшин². Первая попытка

¹ И. М. Дьяконов. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства, ВДИ, 1952, № 3, стр. 201.

² См. статью И. М. Дьяконова «Государственный строй древнейшего Шумера», ВДИ, 1952, № 2, стр. 19, 24, 30, 33.

произвести запись обычного права была сделана в XXIV в. до н. э. в шумерском городе Лагаше. Эта запись дошла до нас в виде изложения так называемых реформ Урукагины¹ на трех глиняных конусах и на одной овальной каменной пластине. В литературе эти конусы обозначаются литерами «А», «В», «С», а текст овальной каменной пластины — буквой «D». Наиболее полное изложение реформ Урукагины в тексте конусов В/С, из которого мы узнаем, что эта первая запись обычного права была произведена в результате какого-то значительного народного движения. Урукагина, пришедший к власти после свержения правителя города Лагаша Лугальанды (около 2400 г. до н. э.), произвел некоторые реформы, сущность которых и изложена в вышеназванных текстах.

Начало текста повествует о том, что Урукагина соорудил в честь главных богов города Лагаша Нингирсу и Бау храмы для постоянных жертвоприношений, загоны для стрижки овец, каналы, питающие храмовые бассейны. Вторая часть текста В/С посвящена изложению тех причин, следствием которых явились народное восстание и государственный переворот. Основная суть этих причин заключается в том, что правитель Лагаша Лугальанда и его приближенные допускали прямой произвол в отношении взимания натуральных налогов как с хозяйств общинников, так и с храмовых хозяйств. При этом в дошедших до нас текстах реформ Урукагины основное внимание обращается на произвольные поборы по отношению к хозяйствам храмов и жрецов. Это обстоятельство послужило основанием некоторым зарубежным исследователям сделать вывод, что реформы Урукагины были главным образом проведены в интересах жречест-

¹ См. И. М. Дьяконов. Реформы Урукагины в Лагаше, ВДИ, 1951, № 1.

ва¹. Но нам это дело представляется в несколько ином плане. События, связанные с реформой Урукагины, происходили в период формирования раннеклассового общества, в этот период родовая аристократия уже трансформируется в господствующий класс, который активно наступает на первобытнообщинные порядки и обычаи с целью увеличения своего экономического и политического могущества. События, проглядывающие сквозь скудные данные второй части текста В/С, свидетельствуют о таком наступлении со стороны господствующей верхушки во главе с Лугальандой. Эти последние, не считаясь с традиционным обычным правом, произвольно увеличивали натуральные налоги до степени прямого грабежа. Объектами для них являлись хозяйства общинного крестьянства и храмов. По-видимому, во второй половине III тысячелетия до н. э. храм и храмовое хозяйство в Двуречье по традиции считались еще достоянием всей общины. Выкачивание из общинного и храмового хозяйства прибавочного продукта являлось основным источником обогащения господствующей верхушки лагашского общества, так как рабов в то время было мало², а грабительские войны с целью захвата имущества соседних областей не имели большого успеха, поскольку силы воюющих были примерно равны, и кратковременные победы не давали длительного и прочного преимущества ни той, ни другой стороне.

В третьей части текста В/С излагается суть реформ, произведенных Урукагиной. Они заключаются в отмене всех налогов, произвольно введенных Лугальандой по отношению к хозяйствам общинников и жрецов (§ 1—4, 6); храмовые хозяйства торжественно объявляются собственностью богов и резко отделяются от собственности

¹ См. И. М. Дьяконов. Реформы Урукагины в Лагаше, стр. 29—30.

² Ср. А. И. Тюменев. Государственное хозяйство древнего Шумера, 1956, стр. 140, 160.

правителя (§ 5); сокращены сборы, связанные с заупокойным культом (§ 7—9), а также отменены «молитвенные приношения» ремесленников (§ 10); параграфы 11 и 12 запрещают забирать у сородичей сад, скот, дом без определенной платы серебром. Таким образом, реформы Уруагины свидетельствуют о наличии частной собственности на движимое, а также и на недвижимое имущество в виде дома и сада и не только свидетельствуют, но и определенным образом узаконяют. Необходимость такого рода узаконения вызывалась отсутствием каких-либо норм в обычном праве по защите имущества отдельных лиц или семейных коллективов, чем и пользовалась господствующая верхушка лагашского общества, подвергая грабежу имущество общинников и храмов.

Параграф 13 третьей части текста В/С, дошедшей в фрагментарном виде, содержит целый ряд постановлений по отмене долговой кабалы для граждан Лагаша и, по-видимому, по охране их имущества. Об охране имущества граждан Лагаша трактует вторая часть текста D. В третьей части текста D имеется несколько параграфов, определяющих суровые наказания для женщин, нарушающих моногамию. «Прежние женщины имели по 2 мужчин, нынешних женщин [за это] камнями забрасывают»¹.

Общий характер всех текстов реформ Уруагины, дошедших до нас, бесспорно, свидетельствует о значительных изменениях, происшедших во всех областях экономической и социальной жизни лагашского общества. Это не только реформа храмового хозяйства, это целый комплекс социально-экономических реформ, следствием которых явилось дальнейшее развитие и укрепление государства. Торжественное провозглашение Уруагины о том, что «[бог] Нингирсу, воин [бога] Энлиля, дал

¹ «Реформы Уруагины», перевод И. М. Дьяконова, ВДИ, 1951, № 1, стр. 28.

Урукагине царскую власть Лагаша [и] из 36 000 человек [его] избрало...»¹ является не чем иным, как идеологическим обоснованием божественности происхождения царской власти, поскольку Урукагина сменил старый титул правителя Лагаша «энси» на титул «лугаль» (царя). Но, кроме божественной поддержки царской власти, необходима была также определенная социальная база, на которую она могла бы опереться. Такой социальной базой являлся восставший народ Лагаша. Поскольку Урукагина пришел к власти при помощи народа, ему необходимо было в пользу этого народа сделать кое-какие уступки. Об этих уступках и говорят, правда, не полно и не совсем ясно, фрагменты из текста D, тринадцатый параграф текста В/С.

Народ Лагаша восстал против кабалы, грабежа и произвола со стороны господствующей верхушки, в руках которой находилась вся власть. Это выступление было обусловлено желанием улучшить жизнь, избавиться от грубой эксплуатации и насилия. Реформы Урукагины показывают, что народные чаяния частично были осуществлены. Вместе с тем победа объективно привела также к усилению государства, к укреплению примитивно-рабовладельческого строя и, в конечном счете, к усилению эксплуатации трудящегося народа—общинного крестьянства.

С точки зрения истории права реформы Урукагины интересны тем, что наряду с записью некоторых норм обычного права в них уже имеются элементы права, относящиеся к частнособственническим отношениям. Отныне никто из представителей господствующей верхушки не может силой завладеть имуществом более слабого сородича или согражданина. В этом смысле самым интересным является § 12 III части текста В/С, который гласит:

¹ «Реформы Урукагины», перевод И. М. Дьяконова, ВДИ, 1951, № 1, стр. 23.

«если у шуб-лугаля¹ родится хороший осел и если его староста² скажет: «я хочу [его] купить у тебя», то когда он у него будет покупать, пусть шуб-лугаль скажет: «отвесь серебро по моему желанию хорошее»; [а] когда он у него не сможет купить, [то] староста не должен из-за этого на него гневаться; [если] дом начальника соседит с домом шуб-лугаля [и] этот начальник скажет: «я хочу [его] купить у тебя», [то] когда он у него будет покупать, пусть [шуб-лугаль] скажет: «отвесь серебро по моему желанию; мой дом—это сбережение; ячмень за это восполни мне; [а] когда у него не может купить, [то] этот начальник на шуб-лугаля за это не должен гневаться — так он³ приказал»⁴.

Другая характерная черта реформ Урукагины выражается в том, что автор в большинстве случаев только запрещает те или иные действия в соответствии с нормами обычного права, но никаких мер наказания не определяет. Исключения составляют только те параграфы, которые устанавливают пониженные нормы различных религиозных приношений и нарушение женщиной принципа моногамии.

ШУМЕРСКИЕ ЗАКОНЫ

Реформы Урукагины, дошедшие до нас лишь в изложении, не считаются законодательным памятником⁵. Самым древнейшим законодательным памятником государств Двуречья являются так называемые шумерские законы, найденные в храмовом архиве Ниппура, и дру-

¹ Работник храмового персонала, получавший надел земли — «кормление»—за работу. См. акад. А. И. Тюменов. Государственное хозяйство древнего Шумера, стр. 154, 155, 157.

² Угула—начальник рабочих партий. Там же, стр. 49.

³ То есть бог Нингирсу.

⁴ ВДИ, 1951, № 1, стр. 25.

⁵ См. статью И. М. Дьяконова «Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства», ВДИ, 1952, № 3, стр. 200.

гой их вариант, найденный в ассирийском царском архиве города Ниневии. Запись шумерских законов относится к началу XX в. до н. э.¹ и, по мнению И. М. Дьяконова, представляет собой часть законодательства шумерского города Ларсы. Так называемые шумерские законы, найденные в храмовом архиве Ниппура, дошли до нас в виде небольшого фрагмента, содержащего пункты, относящиеся к семейным отношениям, бытовым обычаям и имущественным отношениям. Все содержание этого фрагмента в целях удобства условно разбито И. М. Дьяконовым на девять параграфов. Первые два параграфа устанавливают наказание в виде денежного штрафа за причинение выкидыша плода свободной женщины. Параграф 3 устанавливает материальную ответственность лица, взявшего в аренду судно и погубившего его. В таких случаях арендатор обязан возместить судовладельцу стоимость судна и арендную плату согласно уговору. Параграфы 4 и 5 не совсем ясны, но речь в них, несомненно, идет о строптивом сыне, не желающем признать авторитет отца и матери, и против которого закон дает родителям право лишить такого сына доли наследства имущества семьи, изгнать из дома и даже селения, а также продать его в рабство. По-видимому, такие суровые меры наказания назначались за тяжкие преступления сына против устоев семьи. Параграфы 6 и 7 относятся к брачным отношениям. Подробно восстановить форму брачных отношений на основании этих параграфов, дошедших до нас с большими пробелами, невозможно; но они дают возможность установить наличие элементов первобытных форм заключения брака в виде умыкания невесты. Об этом, пожалуй, ясно говорят такие слова шестого параграфа: «Если кто-либо уведет дочь человека из дома на улицу без ведома ее отца и матери, он должен сказать ее отцу и матери... и ее отец и ее мать отдадут ее в супру-

¹ См. статью И. М. Дьяконова «Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства», ВДИ, 1952, № 3, стр. 201.

жество». Последние два параграфа (8 и 9) устанавливают материальную ответственность за гибель быка в загоне; ответственность, по-видимому, возлагается на пастуха общественного стада.

Другой вариант, так называемые шумерские семейные законы, найденный в ассирийском царском архиве в Ниневии, содержит семь параграфов, из которых шесть посвящены семейным отношениям, а один — рабам. Первые два повторяют четвертый и пятый параграфы так называемых шумерских законов, т. е. если сын совершит какое-либо преступление перед родителями, его исключают из семейной общины, лишают права наследования семейного имущества и отдают за серебро в рабство. Оба варианта свидетельствуют также о живучести в шумерской патриархальной семейной общине элементов эпохи матриархата. Преступление против семейной общины выражено следующей юридической формулой: «Если сын скажет своему отцу: «ты не мой отец», то его должно обрить и наложить на него знак рабства, а также отдать за серебро». Второй параграф повторяет эту формулу, но с выражением: «если сын скажет своей матери: «ты не моя мать». Таким образом, юридически в данном случае семейная община представляется отцом и матерью, которые выступают с одинаковыми правами. Но права родителей сильно ограничены обычаями первобытнообщинной эпохи. Юридически представляя семейную общину, родители, однако, не имели права самовольно изгонять членов семьи и лишать их доли имущества без всяких на то оснований. В противном случае шумерские законы устанавливают довольно суровую меру наказания и для родителей: «если отец скажет своему сыну: «ты не мой сын», то он теряет дом и стены¹; если

¹ По-видимому, под словом «стены» подразумевается ограда вокруг дома, т. е. двор, поскольку в быту у шумерцев двор, огороженный высокой стеной, считался частью дома, и большую часть времени они проводили в нем.

мать скажет своему сыну: «ты не мой сын», то она теряет дом и утварь»¹.

О патриархальном характере шумерской семьи свидетельствуют параграфы 5 и 6, которые устанавливают различные меры наказания за один и тот же проступок. Если жена возненавидит своего мужа и скажет ему: «ты не мой муж», т. е. откажется исполнять супружеские обязанности, ее за это «следует предать реке», т. е. смерти путем утопления. Если муж отвергнет свою жену, то он должен платить штраф в сумме $\frac{1}{2}$ мины серебра.

В параграфе седьмом довольно четко и определенно выражено право рабовладельца на раба как на предмет частной собственности. Раба можно отдать в наем и получать за него наемную плату, согласно договору, от нанимателя даже в том случае, если раб умрет, убежит, заболит и т. д. В таких случаях убыток ложится только на нанимателя, а хозяин раба получает от последнего половину условленной платы.

ЗАКОНЫ ЦАРЯ БИЛАЛАМЫ

К первой половине XX в. до н. э. относится другой законодательный памятник Двуречья, созданный в царстве Эшнуны, расположенном на северо-восточной окраине Вавилонии. В литературе этот законодательный памятник назван законами Билаламы, по имени царя — составителя этих законов. До нас дошло два экземпляра записи законов Билаламы на глиняных таблицах, найденных во время раскопок у современного городища Тель-Асмар². Законы Билаламы состоят из введения и 61 статьи, из которых две последние не сохранились. Введение, дошедшее до нас с большими пропусками, содержит дату издания законов и имя законодателя. Первый параграф устанавливает цены на различные предметы.

¹ ВДИ, 1951, № 1, стр. 212.

² Раскопки в Тель-Асмаре производились Восточным институтом Чикагского университета в 1931/32—1934/35 гг.

При этом мерилом стоимости выступает 1 сикль серебра, к которому приравнивается определенное количество масла, шерсти, соли, меди и др.

Наряду с наличием торговли при помощи всеобщего эквивалента—серебра—законы фиксируют также торговлю в виде простого продуктообмена. Так, параграф второй указывает равноценность различных продуктов в определенных количествах. Законы Билаламы устанавливают плату за аренду рабочего скота, средств транспорта, а также наемную плату различным сезонным работникам. При этом расчеты должны производиться ячменем и серебром (§ 3—11). В законах Билаламы имеются элементы и уголовного права, направленные на защиту собственности и личности. Человека, пойманного на месте совершения кражи в поле или в доме в дневное время, приговаривают к штрафу в 10 сиклей серебра, а человека, совершившего кражу ночью, карают смертью (§ 12, 13). Если человек уличен в краже раба или рабыни, он должен вернуть рабовладельцу за одного раба двух рабов, за одну рабыню—двух рабынь (§ 49). Преступление против личности по законам Билаламы выражается в членовредительстве (§ 42—48), и наказание определяется в виде денежного штрафа. За укушенный нос или выбитый глаз—1 мина серебра; за выбитый зуб, оторванное ухо, сломанную руку, сломанную ногу— $\frac{1}{2}$ мины серебра; за удар по щеке—10 сиклей серебра и т. д.

Значительное место законы Билаламы уделяют вопросам рабства. Раб и рабыня рассматриваются законом как имущество рабовладельца и охраняются как предмет частной собственности (§ 31, 33—35, 49—52, 55, 57). За украденного раба вор должен вернуть двух рабов, за укрывательство беглого раба виновник должен предстать перед царским судом; за смерть раба, наступившую от удара быка или укуса бешеной собаки, материальную ответственность несет владелец быка или со-

баки перед владельцем раба в сумме 15 сиклей серебра. Сожительство рабыни с чужим человеком также является источником дохода ее господина. «Если человек принудит к сожительству рабыню человека, то он должен отвесить $\frac{2}{3}$ мины серебра; а рабыня принадлежит только своему господину» (§ 31). Дети рабыни также принадлежат только ее господину. «Если кто-либо соблазнит рабыню, а сына ее отдаст дочери свободного человека, и когда он вырастет, его увидит господин его (т. е. господин его матери.— *Р. Н.*), то он может забрать, и его должны ему привести» (§ 33). Законы Билаламы повелевают накладывать на рабов различные знаки рабского состояния—кандалы, шейные околodки, специальную рабскую стрижку (§ 51 — 52). Закон запрещает рабу совершать какие бы то ни было торговые или меновые сделки (§ 15).

Таким образом, господствующая рабовладельческая верхушка царства Эшнуны выразила свою классовую волю в виде закона о рабах, волю, которая определялась материальными условиями их жизни.

Весьма значительное место в законах Билаламы отведено брачно-семейным и наследственным отношениям (§ 17, 18, 25—30, 59).

Заключение брака выражается в составлении письменного договора между родителями невесты и жениха, без договора брак считается недействительным (§ 27). Заключение брачного договора сопровождается внесением со стороны жениха выкупа за невесту. Если брачный договор расторгается по случаю смерти жениха или невесты, выкуп возвращается хозяину, т. е. отцу жениха. Если отец невесты нарушает брачный договор и отдает свою дочь другому, он несет за это материальную ответственность, возвращая полученный выкуп в двойном размере (§ 25). Похищение невесты считается одним из самых тяжких преступлений и карается смертью (§ 26).

Закон категорически запрещает женщине внебрачные отношения. Нарушение этого запрета карается смертью (§ 28). После заключения брачного договора жена уже считается собственностью мужа. В случае долголетнего отсутствия мужа (плен) жена может выйти вторично замуж, но если первый муж возвращается, она обязана к нему вернуться (§ 29). В одном только случае закон дает жене право не возвращаться к своему первому мужу, именно, когда последний совершает какое-нибудь преступление против общины и общинного бога (§ 30).

Перечисленные статьи свидетельствуют о патриархальном характере семьи в царстве Эшнуны, но власть отца в значительной степени ограничена обычным правом эпохи матриархата. Женщина занимает еще довольно почетное место, и законы зафиксировали это. В заключении брачного договора участвует не только отец, но и мать. Закон предписывает моногамия не только для жены, но и для мужа. Если жена родила мужу детей, последний не имеет права взять себе другую жену, а первую покинуть. В противном случае ему грозит опасность быть изгнанным из семейной общины и потерять имущество (§ 59). Жена имеет право на часть семейного имущества. Если жена умирает, не родив детей, то ее часть имущества наследует ее отец. Это свидетельствует о сохранении значительных элементов обычного права материнской родовой общины.

Законы Билаламы установили также некоторые правовые нормы, регулирующие займы, ростовщичество и долговое рабство (§ 19 — 24). Зафиксирован заем зерна без процентов—«равное за равное». В таких случаях закон обязывает вернуть взятое в заем зерно сразу после обмолота «на гумне» (§ 19). Ростовщические операции регулируются параграфами 21 и 22. При отдаче в заем зерна кредитор взимал 33%, а при отдаче в заем серебра—20%. Параграфы 22 — 24 показывают, что, помимо

взимания высоких процентов, должник должен был обеспечить свой долг залогом кого-либо из членов своей семьи, рабыни или даже собственной жены. При этом законы запрещают удерживать в доме кредитора заложниц; после погашения долга и в случае, если заложницы умрут в доме кредитора, то на последнего накладывается ответственность. За умершую рабыню кредитор должен отдать ее хозяину двух рабынь, а если умрет жена должника, «то это судебное дело о жизни, взявший в залог должен умереть» (§ 24).

Таким образом, из содержания пяти параграфов видно, что долговое рабство уже имело место, но, по-видимому, не носило еще массового характера. Установлены также ростовщические операции под залог имущества, за которое кредитор несет ответственность (§ 36, 37).

В общем законы Билаламы еще весьма слабо систематизированы, но уже охватывают довольно обширный круг правовых отношений раннерабовладельческого общества.

ЗАКОНЫ ЛИПИТ-ИШТАРА, ЦАРЯ ИСИНА

Третьим древнейшим законодательным памятником Двуречья являются законы царства Исины, составление их относится к концу XX в. до н. э. В литературу эти законы вошли под названием законы Липит-Иштара, царя Исины. Из них до нас дошли девять мелких фрагментов, составляющих не более четверти всего сборника; в них имеется введение, сами законы и заключение.

Во введении Липит-Иштар доводит до сведения, что царствование над Аккадом и Шумером досталось ему в результате воли великих шумерских богов: Ану—«отца богов» и Энлиля—«царя всех стран», которые избрали его для главенства в стране. Перечислив название шумерских городов, подвластных ему, Липит-Иштар говорит, что он установил право и справедливость в Шумере и Аккаде.

Из дошедших к нам тридцати статей законов царя Липит-Иштара четыре статьи настолько отрывочны, что не дают никакого представления об их содержании (§ 18, 19, 20, 38). Остальные статьи касаются семейных и наследственных отношений (двенадцать параграфов), вопросов рабства (три параграфа), положения зависимых людей, так называемых миктум (два параграфа), охраны собственности (три параграфа), арендных отношений (аренда жилища, земли, рабочего скота — шесть параграфов). Некоторые из этих параграфов дошли до нас со значительными пропусками, вследствие чего их содержание не всегда ясно.

Из текста статей, посвященных семейному праву, явствует, что семья уже носит ясно выраженный патриархальный характер, но со значительными элементами обычного права эпохи матриархата. Особым покровительством законов Липит-Иштара пользуется первая законная жена, даже если она и не родила мужу детей (§ 27). Первая жена занимает первое место в доме мужа не только по отношению к жене-рабыне или жене-блуднице, но также по отношению ко второй жене из числа свободных женщин. Вступление в брак со свободной женщиной оформляется заключением брачного договора (§ 28) и принесением женихом отцу невесты брачного выкупа — материальной гарантии совершенной брачной сделки (§ 29). Под защитой закона находятся жены из числа рабынь и блудниц. Женщины этих категорий становятся женами, если они родят хозяину детей. Рабыня, родившая хозяину детей, становится свободной, хотя ее дети не получают права наследовать имущество своего отца. Дети блудницы считаются наследниками отцовского имущества, хотя их мать не может жить в доме мужа, пока жива первая жена (§ 27), но муж обязан материально ее содержать. Дети наследуют имущество отцовского дома, а также приданое своих матерей. Из перечисленных статей не совсем ясно,

имеют ли право на наследство все дети или только сыновья.

Вопросу рабства посвящены три статьи, из которых мы узнаем, что за укрывательство беглого раба или рабыни виновный «должен отдать голову за голову» или 15 сиклей серебра (§ 12, 13).

Кроме рабов, законы Липит-Иштара упоминают еще одну категорию зависимых людей, так называемых миктум (§ 15, 16). Проф. И. М. Дьяконов считает, что миктум—это лица, потерявшие общиннородовые связи и в силу необходимости добровольно прибегающие под власть храма, царя или частного лица. Последние оказывают помощь миктум земельными участками или довольствием при условии выполнения ими определенных повинностей, принимавших формы кабального рабства. По-видимому, зависимое положение миктум представляет собой раннюю степень долгового рабства.

Несколько статей законов Липит-Иштара регулируют наем рабочего скота (§ 34 — 37), охрану собственности (§ 9 — 11), аренду земли. На всех этих статьях лежит печать патриархальных отношений. Кража возмещается определенным денежным штрафом. Порча нанятого рабочего скота возмещается определенной частью его покупной цены.

В заключение Липит-Иштар снова повторяет, что при помощи богов Шамаша и Энлиля он, сын Энлиля, дал Шумеру и Аккаду правосудие, устранил вражду и насилие, утвердил истину и справедливость. И кто будет придерживаться его законов, «пусть ему будет дарована жизнь и дыхание на долгие дни». Конец заключения, дошедший в сильно испорченном состоянии, призывает всякие беды на голову того, кто осмелится уничтожить эти законы или заменить имя Липит-Иштара своим именем.

ЗАКОНЫ ЦАРЯ ХАММУРАБИ

Переходя к обзору законов Хаммураби, следует прежде всего отметить, что древнейшие законодательные па-

матники Двуречья, о которых шла речь выше, несомненно, оказали влияние при составлении законов Древневавилонского царства, как на форму, так и на содержание отдельных параграфов, но мы вполне присоединяемся к мнению И. М. Дьяконова, что в целом «законы Хаммураби представляют продуманную и своеобразную систему права, исходящую не из механического соединения первоисточников, а из реальных потребностей Вавилонского государства того времени».

Законы Хаммураби были найдены в 1901 г. в Сузах французской археологической экспедицией. Они были начертаны на базальтовом столбе; часть текста оказалась уничтоженной, но содержание было восстановлено благодаря находкам фрагментов копий законов Хаммураби во время раскопок в самих Сузах, а также в библиотеке ассирийского царя Ассурбанипала в Ниневии.

Законы Хаммураби были составлены и введены в действие во время правления шестого царя первой вавилонской династии Хаммураби (1792 — 1750 гг. до н. э.).



Базальтовый столб с законами Хаммураби.

К этому времени Вавилонское царство представляло собой крупную централизованную древневосточную державу.

Законы Хаммураби состоят из трех частей: введения, свода законов и заключения.

Во введении Хаммураби торжественно заявляет, что по воле богов он призван «дать сиять справедливости в стране, чтобы погубить беззаконных и злых, чтобы сильному не притеснять слабого, чтобы я, как Шамаш¹, ходил над черноголовыми² и озарял страну»³. Далее Хаммураби перечисляет все свои благодеяния, какие он сотворил при помощи богов для блага всего царства и отдельных городов. Заканчивается введение также весьма торжественно: «Когда Мардук послал меня управлять людьми и доставлять стране благополучие, я вложил правду и справедливость в уста страны и дал благоденствие людям»⁴.

Свод законов состоит из 282 статей. Эти статьи отражают классовый и социальный состав древневавилонского общества, излагают общие вопросы земельного права и поземельных отношений, освещают правовые взгляды господствующего класса древневавилонского общества; часть статей посвящена правовому регулированию частного хозяйства и товарно-денежных отношений; значительное место в законах Хаммураби уделено брачно-семейным отношениям и наследственному праву; наконец, весьма важное место законы Хаммураби отводят уголовному праву, организации суда и судопроизводству.

Во всех законодательных памятниках древнего Двуречья довольно ясно и определенно выступает рабовладельческий характер права. Но особенно четко эта рабовладельческая линия проведена в законах Хаммураби.

¹ Бог солнца и правосудия.

² То есть над подданными Вавилонского царства.

³ ВДИ, 1952, № 3, стр. 225—226.

⁴ Там же, стр. 228.

Так же, как и предыдущие законодательные памятники, законы Хаммураби проводят резкую грань между свободными людьми и рабами. Рабы—это не люди, это имущество свободных людей, подобно имуществу в виде золота, волов, овец, ослов (§ 7). Убийство или увечье раба рассматривается законами Хаммураби как причиненный имущественный ущерб рабовладельцу, и виновник несет только материальную ответственность, возмещающая собственнику стоимость раба (§ 199, 213 — 214, 219). Значительно более суровые меры наказания по сравнению с предшествующими законы Хаммураби определяют за кражу раба, за укрывательство беглого раба, за строптивость и непослушание. За кражу раба и укрывательство беглого раба законы Хаммураби карают смертью (§ 15 — 20). Жестокое наказание ожидает всякого, кто будет способствовать сокрытию рабского состояния (§ 226 — 227). «Если человек обманет цирюльника и тот обреет рабский знак не своего раба, то этого человека должно убить и зарыть в его воротах» (§ 227). Законы Хаммураби беспощадны и жестоки в отношении наказания рабов за их строптивость и непослушание. Если раб ударит свободного человека, ему отрезают ухо (§ 205), такое же наказание ожидает раба за словесное непризнание им власти хозяина (§ 282).

Усиление жестокости в обращении с рабами можно объяснить увеличением количества рабов в Древнеавилонском царстве по сравнению с более древними периодами, усилением эксплуатации рабов, но самая главная причина—это усиление борьбы рабов против своих угнетателей. Борьба происходила, по-видимому, еще в самых примитивных и пассивных формах нерадивого отношения к труду и бегства. Именно поэтому законы Хаммураби устанавливают такие жестокие меры наказания для всякого, кто будет способствовать беглым рабам.

Не менее четко выступает также социальная дифференциация среди свободных людей древнеавилонского

общества. Формально все свободные люди, подданные государства, находились под защитой законов Хаммураби и обозначались термином «человек». Но фактически правовое положение различных слоев древневавилонского общества было неодинаковое, поскольку среди свободных существовали резкая имущественная дифференциация и резкое различие в общественном положении различных слоев. Чаще всего содержание статей законов Хаммураби определяет правовое положение того или иного «человека» в зависимости от его экономического и общественного положения в обществе. Так, например, § 253 гласит: «Если человек наймет человека для службы на своем поле, поручит ему плуг, вверит ему скот и договором обяжет его обрабатывать поле, и если человек украдет семена или корм и это будет схвачено в его руках, то должно отрезать ему пальцы»¹. Или же: «Если человек ударит по щеке большего по положению, чем он сам, то должно в собрании (т. е. публично.—Р. Н.) ударить его 60 раз плетью из воловьей кожи».

Таким образом, законы Хаммураби, бесспорно, свидетельствуют о резком социальном делении свободных людей Древневавилонского царства на две группы — на группу привилегированных, представляющих собой господствующую рабовладельческую прослойку, и на массу формально свободных людей, занимающих по отношению к первым подчиненное место.

Рабовладельческая верхушка также не была однородна. Она состояла из двух категорий — мар-авелим и мушкенум. Высшей из них является мар-авелим (буквально: сыны мужа). К этой категории принадлежали члены царского рода, царские сановники, царские торговые агенты, жрецы храмов. Ко второй категории принадлежали мушкенумы (буквально: склоняющиеся перед кем-нибудь). Мушкенум был связан с царским хо-

¹ ВДИ, 1952, № 3, стр. 255.

зяйством, с обязательной царской службой, за которую получал в условное владение участок царской земли. В правовом отношении законы Хаммураби отличают мар-авелим от мушкенум, хотя они составляли одну группу рабовладельцев, интересы которых законы Хаммураби неизменно защищают. Правовое отличие мар-авелим от мушкенум эти законы проводят в некоторых постановлениях о вознаграждении за причиненный ущерб здоровью и имуществу. Так, при краже скота, принадлежащего храму или дворцу, т. е. представителям первой категории, украденное возмещается в тридцатикратном размере, а при краже скота, принадлежащего мушкенуму,—в десятикратном размере; при повреждении глаза или кости у мар-авелим виновному выкалывается глаз или ломается кость, а при таком же членовредительстве мушкенуму виновный платит только штраф.

Основная масса свободного населения Древневавилонского царства в основном состояла из сельских общинников, жизнь и быт которых регулировались, по-видимому, нормами обычного права, и поэтому законы Хаммураби весьма кратко и только косвенно их касаются. Зато очень подробно законы Хаммураби регулируют правовые нормы таких категорий свободных людей, которые появляются по мере разложения первобытнообщинных отношений и которые ко времени возникновения государства превращаются в устойчивые социальные группы. К таким категориям людей по законам Хаммураби относятся ремесленники, наемные работники, лишенные всяких средств производства, рядовые царские воины, врачи и др.

Из этого видно, что трудящийся древневавилонский народ был неоднородной массой. Неоднородность шла по линии различных сфер производственной деятельности, но в правовом отношении люди были в равном положении, занимая подчиненное положение по отноше-

нию к господствующей верхушке и являясь для последней объектом эксплуатации.

Переходя к вопросу о формах земельной собственности и о том правовом положении, какое они получили по законам Хаммураби, необходимо вспомнить, что основная масса земли — не менее 80—90 % — находилась во владении общин; общая площадь всех частных владений составляла, вероятно, всего 1—2 % всей культивировавшейся площади тогдашней Вавилонии; остальная земля была в непосредственном распоряжении царя и храмов. Таким образом, господствующей формой земельной собственности была общинная, коллективная. Это обстоятельство, а также то, что землевладение в Вавилонии основывалось на ирригационной системе, которая также находилась в коллективной собственности общины и государства, обуславливали почти полное отсутствие частной собственности на землю. Эти же обстоятельства выдвинули царя в качестве верховного собственника всего земельного фонда государства, воды и сросительной системы. Но законы Хаммураби не содержат никаких прямых указаний на верховную собственность царя или общины на землю. По-видимому, это было настолько общепризнанным, что эти отношения еще вполне достаточно регулировались общеизвестными нормами обычного права, которых не коснулось законодательство Хаммураби. В законах Хаммураби имеются только косвенные данные, свидетельствующие о прочности общинного быта. Этими косвенными данными являются параграфы 23 — 24, в которых говорится о коллективной ответственности всей общины за убийство или ограбление, совершенные на ее территории, в тех случаях, если виновник этих преступлений не найден. Таким же косвенным свидетельством является параграф 136, в котором преступление, совершенное против общины, рассматривается как величайший грех, влекущий за собой серьезные последствия. Жене такого преступника разре-

шается выйти замуж за другого и больше к своему первому мужу не возвращаться.

Особое внимание законы Хаммураби уделяют вопросам условного владения и пользования землей царского фонда. Из числа лиц, пользующихся царской землей, законы Хаммураби особое внимание уделяют царским воинам, их правовому положению посвящены параграфы 26—41. Царские воины, именуемые в законах Хаммураби редум и баирум, получают за свою службу земельные наделы из царского фонда. Этот надел обеспечивает существование воину и всем членам его семьи только при условии беспрекословного выполнения воином его обязанностей перед царем. В случае смерти воина или в случаях неспособности или нежелания дальше нести царскую службу земельный надел снова поступает в распоряжение царя или передается другому лицу, на которого возлагаются царские воинские повинности. Именно параграф 26 говорит: «Если редум или баирум, которому приказано выступить в царский поход, не пойдет или, наняв наемника, пошлет его в замену себя, то этого редума или баирума должно убить; нанятый им может забрать его дом». Но во время выполнения воинских повинностей законы Хаммураби охраняли права царских воинов, связанных условным владением землей, от каких бы то ни было злоупотреблений со стороны военачальников, именуемых в законах Хаммураби декум и лубуттум. «Если декум или лубуттум возьмет пожитки редума, причинит вред редуму, отдаст редума в наем, предаст на суде более сильному или возьмет себе подарок, который дал ему царь, то этого декума или лубуттума должно убить» (§ 34).

Из царского фонда раздавались также земельные наделы лицам, обязанным выполнять какую-либо повинность по отношению к царю. К этим лицам относились царские торговые агенты-тамкары, многочисленные царские ремесленники и др. В случае продажи последними земельных наделов, полученных ими от царя, покупатель

вместе с приобретением земельного надела должен был выполнять ту царскую повинность, которую выполнял его предшественник.

Значительное внимание древневавилонское законодательство уделяет правовому урегулированию частного хозяйства и товарно-денежных отношений. Больше всего в правовой защите нуждались те частные хозяйства, в распоряжении которых находилось значительное количество частной собственности в виде движимого и недвижимого имущества. Необходимость правовой защиты частной собственности господствующей верхушки вызывалась двумя причинами: 1) отсутствием в обычном праве норм, защищающих частную собственность, поскольку обычное право является продуктом первобытнообщинной эпохи, в которой категория частной собственности отсутствует; 2) наличием коллективных форм собственности в виде общинной и семейной собственности, от которых необходимо было резко и четко разграничить частную собственность, утвердить владельцев частной собственности в их бесспорных правах и оградить ее от посягновений со стороны народных масс.

В Древневавилонском царстве товарно-денежные отношения были уже значительно развиты. Развитие ремесленного производства достигло такого уровня, когда ремесло отделилось от земледелия в самостоятельную отрасль производства. Среди населения городов Вавилонии существовала значительная прослойка ремесленников, жившая за счет своих профессий. Часть ремесленников имела свои ларьки на базарных площадях, где принимались и выполнялись заказы. Но основная масса ремесленников, по-видимому, обслуживала царское хозяйство. Расчеты с ними производились преимущественно не продуктами, а серебром¹; законы Хаммураби упоминают в чис-

¹ См. И. М. Дьяконов. Старовавилонские законы, Комментарий, ВДИ, 1952, № 3, стр. 278.

ле ремесленников горшечников, каменотесов, портных, кузнецов, кожевников, плотников, строителей.

Значительного развития в Древневавилонском царстве достигла торговля. Крупную торговлю вели цари и жрецы через своих агентов-тамкаров. Последние параллельно с исполнением поручений своих господ вели также собственные операции и имели своих торговых агентов. Многие тамкары занимались и ростовщичеством. Они давали в долг зерно и серебро (т. е. деньги) под высокие проценты. Значительное развитие ремесла и торговли усиливало товарно-денежные отношения, выражающиеся в актах купли и продажи. Законы Хаммураби довольно подробно освещают правовые стороны этих сделок. Всякая товарно-денежная сделка в виде купли-продажи должна быть оформлена договором при свидетелях, в противном случае сделка считается недействительной, а человек, приобретший имущество без договора и без свидетелей, объявляется вором и карается смертью (§ 7, 9). Таким способом законы Хаммураби регулируют продажу рабов, земли, домов, скота и другого имущества. При этом законы Хаммураби не вмешиваются в установление цен объектов купли-продажи. Особое внимание они уделяют вопросу свободы распоряжения недвижимостью; разрешают свободно обращаться только той недвижимостью, которая является полной частной собственностью (§ 39). Что же касается недвижимости, находящейся только в условном владении, то законы Хаммураби категорически запрещают свободное с нею обращение. Такую недвижимость нельзя ни продавать, ни дарить, ни закладывать (§ 71).

Правовая защита частной собственности, а следовательно, и имущественных интересов рабовладельческой верхушки особенно четко проявляется в той части законов Хаммураби, которая посвящена вопросам аренды. Разорение мелких крестьянских хозяйств происходило главным образом в результате различных форм эксплуа-

тации сельских общинников, среди которых самой разорительной являлось так называемое «поголовное рабство». Царь натуральными налогами и принудительным трудом выжимал из общинников весь прибавочный труд и всю прибавочную рабочую силу. Поэтому значительная часть вавилонских общинников, лишившихся по тем или иным причинам своих земельных наделов, вынуждена была прибегнуть к аренде земли. Параграфы 42—47 и 60—65 регулируют правовые отношения, связанные с арендой поля, целины, сада. Арендная плата определяется серебром или натурой. Натуральная плата за аренду сада равняется $\frac{2}{3}$ урожая (§ 64), поля или целины— $\frac{1}{3}$ урожая. Помимо установления высокой арендной платы, законы Хаммураби предусматривают всевозможные случаи, могущие привести к резкому снижению урожая или даже к его гибели на арендуемых участках. В таких случаях они защищают интересы только владельца земли и обязывают арендатора выплачивать арендную плату из расчета урожая соседнего, не пострадавшего поля (§ 42—43). В Древневавилонском царстве существовали два вида арендаторов, связанных с появлением субаренды. Богатые рабовладельцы брали в аренду крупные земельные угодья и в свою очередь сдавали их в аренду мелкими участками разорившимся общинникам. В этих случаях в самом невыгодном положении опять-таки находились арендаторы мелких участков, для которых аренда нередко заканчивалась кабалой.

Основной формой эксплуатации свободных трудящихся, как мы уже говорили, являлось поголовное рабство. Но эта форма эксплуатации осуществлялась главным образом в пользу царя. При помощи натуральных налогов царские амбары наполнялись зерном, кунжутом и другими продуктами труда общинников и ремесленников. При помощи принудительного труда «на дом царя» сооружались дворцы, храмы, каналы и др. Наряду с этой основной формой эксплуатации, которая нередко приводи-

ла к полному упадку хозяйство общинника, существовала также эксплуатация и со стороны других представителей рабовладельческого класса. Она осуществлялась при помощи ростовщичества и кабального рабства. Законы Хаммураби уделяют этому вопросу много внимания, и это обстоятельство заставляет думать, что долговая кабала широко применялась вавилонскими рабовладельцами. По-видимому, именно поэтому Хаммураби считал необходимым установить минимум законодательных норм, регулирующих правовое положение свободных подданных, попавших в долговую кабалу. Установив такие нормы по защите должников, Хаммураби руководствовался известными корыстными соображениями. Широкое развитие долговой кабалы с неограниченными сроками кабального рабства и жестокими способами эксплуатации лишало самого царя известного контингента подданных, доставлявших ему доход натурой и трудом. Поэтому, чем больше становилось кабальных рабов, тем меньше было рабов у царя, что, несомненно, оказало влияние при выработке статей законов, относящихся к ростовщичеству и кабальному рабству (§ 88—119).

Ростовщиками в Древневавилонском царстве были жрецы, крупные царские чиновники и главным образом царские торговые агенты. Именуются все они тамкарами. Законы Хаммураби устанавливают предельный процент при даче в заем зерна или серебра. С хлеба закон разрешал брать максимум 33,3 %, с серебра—20 % (§ 89). Правовая защита должника выражалась в том, что запрещалось займодавцу самовольно превышать законом установленный процент (§ 92), самовольно брать заем у должника (§ 113), обманывать в весе и мере при выдаче займа, получения процентов и всего долга (§ 94), скрывать полученные проценты и т. д. В случае нарушения выше-сказанного законы Хаммураби угрожают займодавцу лишением права получить свой заем и наложением штрафа. При ростовщических сделках берущий долг обязан был

обеспечить его личным имуществом и дать заложника из членов семьи. Такие заложники берутся под защиту закона, который накладывает на кредитора ответственность за их здоровье и жизнь. Если в доме кредитора от жестокого обращения умирает сын должника, то кредитор отвечает жизнью своего сына, если раб,—то кредитор отделяется уплатой денежного штрафа и потерей долга (§ 116). Но если заложник умирает «по своей судьбе», кредитор не отвечает за это (§ 115). «Если человек имеет за человеком долг хлебом или серебром и будет держать его заложника, а заложник умрет в доме взявшего в залог по своей судьбе (т. е. естественной смертью.—*Р. Н.*), то это не основание для претензии». «Если заложник умрет в доме взявшего в залог от побоев или от дурного обращения, то хозяин заложника должен изобличить своего тамкара (т. е. кредитора.—*Р. Н.*), если взятый в залог—сын человека, то должно убить его сына (т. е. сына кредитора.—*Р. Н.*), если он раб человека, он должен отвесить $\frac{1}{3}$ мины серебра, а также теряет все, данное им в долг» (§ 116). В тех случаях, когда должник расплачивается со своим кредитором членами своей семьи—женой, сыном, дочерью, то последние должны пробыть в долговом рабстве не дольше 3 лет: «на четвертый год должно отпустить их на свободу». «Если человек имеет на себе долг и отдаст за серебро или даст в долговую кабалу свою жену, своего сына или свою дочь, то они должны служить в доме их покупателя или займодавца 3 года. На четвертый год должно отпустить их на свободу»¹ (§ 117).

Большое место в законах Хаммураби уделено браку, семье и наследованию (§ 127—184). Вавилонская семья, по этим законам, выступает как патриархальная семья, все члены которой подвластны отцу и в состав которой входит некоторое количество рабов. Заключение брака сопровождается обязательным составлением письменного

¹ ВДИ, 1952, № 3, стр. 240.

договора. Без договора нет брака (§ 228). Обычно брачные договоры заключались родителями жениха и невесты. Заключение брачного договора сопровождается его материальным обеспечением. Жених или его отец вносит отцу невесты брачный дар (библум) и выкупную плату (терхатум). Терхатум возмещал семье невесты потерю рабочей силы, библум гарантировал серьезность намерения жениха. В случае отказа жениха от брачного договора он теряет все, что принес в дом тестя (§ 159). Если же отец невесты откажется от брачного договора, то обязан вернуть жениху все, от него полученное, в двойном размере (§ 160—161).

Законы Хаммураби излагают права и обязанности всех членов вавилонской семьи. По отношению к главе семьи все ее члены занимают подчиненное положение. Глава семьи имеет законное право отдать в долговую кабалу жену, сына, дочь (§ 117); он является главным распорядителем имущества дома, однако его власть в семье тут еще не достигла той степени, когда жизнь и смерть остальных членов целиком находятся в его руках, как это уже было в Ассирии и затем в Риме.

Положение жены в вавилонской семье по сравнению с положением мужа было подчиненным, но вместе с тем законы Хаммураби обеспечивают ей некоторые права. За ней сохраняется право распоряжения имуществом, лично ей принадлежащим, т. е. тем имуществом, которое она получила из отцовского дома в виде приданого, в виде подарка от мужа (§ 150), в виде вдовой доли после смерти мужа (§ 172). После ее смерти оно переходит к сыновьям. Закон в некоторой степени защищает жену и от клеветы. Но эта защита довольно двусмысленная. Так, в параграфе 131 оклеветанной жене разрешается вернуться в дом мужа после произнесения клятвы перед богом о своей невиновности. Но параграф 132 разрешает мужу подвергнуть оклеветанную жену божьему суду, т. е. она должна броситься в реку, и если река сохранит ей жизнь, значит, она

невиновна, а если утонет, значит, виновна. Законы Хаммураби дают жене право на развод в том случае, если муж ее позорит и жизнь с ним становится невозможной (§ 142). Они обязывают мужа заботиться о жене, заболевшей проказой (§ 148—149). Что же касается обязанностей жены, то на первый план законы Хаммураби выдвигают обязанности, связанные с рождением потомства. В связи с этим жене предписывается строго хранить супружескую верность; нарушение предписания влечет за собой смертную казнь путем утопления (§ 129—143). Особенно жестокое наказание ожидает жену в том случае, если она способствует умерщвлению своего мужа из-за другого мужчины. В таких случаях виновную сажают на кол (§ 153). Вместе с тем законы Хаммураби разрешают мужу отвергнуть бесплодную жену (§ 138) или возлагают на жену обязанность позаботиться о потомстве мужа. В этом случае она обязана дать своему мужу рабыню для рождения детей. Если жена этого не сделает, то закон дает мужу право взять в дом вторую жену, но при этом за первой женой сохраняется более почетное место в доме. Вторичный выход замуж по законам Хаммураби довольно затруднителен для вавилонской женщины. В случае смерти мужа или, если он попадет в плен, жене разрешается выйти замуж только в том случае, если семья осталась без всяких средств к существованию. Но когда муж возвратится из плена, жена обязана вернуться к нему вместе с его детьми; дети от второго мужа остаются у их отца, мать на них права не имеет (§ 133—135). Вторичный выход замуж разрешается также в том случае, если «муж бросит свою общину и убежит» (§ 136). В таких случаях жена имеет право не идти к нему, даже если он и возвратится потом. Законы Хаммураби обязывают также жену хранить семейное имущество, иначе муж имеет право отвергнуть расточительную жену.

В отношении наследования женой имущества отцовского дома после смерти главы семьи законы Хаммураби

говорят, что в случае, если муж при жизни не выделил жене «вдовью долю» и не оформил это соответствующим документом, то наследники при разделе имущества отцовского дома должны дать матери долю наследства, равную доле наследника. Этим имуществом женщина пользуется до конца своей жизни, а после ее смерти оно делится между ее детьми (сыновьями) (§ 171—174).

Значительно более тяжелым было положение в семье наложницы и рабыни, родившей хозяину детей. Наложница являлась свободной женщиной, и брак заключался с ней согласно закону, но положение ее в семье было более бесправным, чем положение первой жены. «Если человек возьмет замуж бесплодную женщину, она не даст ему иметь детей, и он вознамерится взять себе наложницу, то этот человек может взять себе наложницу и ввести ее в свой дом; эта наложница не должна равняться с бесплодной женой» (§ 145). Если рабыня родила детей, то с нее снимают рабский знак и ее нельзя продать. Но если она начнет равнять себя с первой, свободной женой, последняя имеет право «наложить на нее (рабыню) знак рабства и причислить к остальным рабыням». «Если человек возьмет замуж бесплодную женщину, она даст своему мужу рабыню, и та родит детей, а потом эта рабыня станет равнять себя со своею госпожою, то так как она родила детей, ее госпожа не может отдать ее за серебро; она может наложить на нее знак рабства и причислить к остальным рабыням» (§ 146). После смерти мужа рабыня и ее дети получают свободу (§ 171).

Что касается положения детей в вавилонской семье, то они также находились в неодинаковом положении и не все имели одинаковые права по отношению к имуществу отцовского дома. Наследниками считались только сыновья. Дочери имели право лишь на приданое, состоящее из их личных вещей, домашней утвари, иногда также из рабов. Право на долю наследства, равную сыновней, имели только те дочери, которые выполняли различ-

ные священные обязанности жрицы. В таких случаях отец мог выделить дочери часть имущества дома с правом ее свободного распоряжения после смерти отца. А если отец при жизни документально и не оформил это право дочери-жрицы, сыновья обязаны при разделе имущества отцовского дома выделить сестре-жрице равную с ними долю. Но в этих случаях жрица получает имущество только в пожизненное пользование. После ее смерти наследственная доля принадлежит братьям (§ 178—182).

Кроме того, законы Хаммураби проводят различие между детьми от свободной жены и детьми от рабыни. Дети последней получают долю наследства от имущества отцовского дома только в том случае, если отец при своей жизни публично объявит, что это его дети.

Закон говорит: «Если человеку его супруга родит детей и его рабыня также родит ему детей, и отец при своей жизни скажет детям, которых родила ему рабыня: «мои дети», причислит их к детям супруги, то после этого, как отец уйдет к судьбе, дети супруги и дети рабыни должны делить между собой достояние отцовского дома поровну; наследник—сын супруги, при разделе должен выбрать и взять свою часть первым» (§ 170). «А если отец при своей жизни не скажет детям, которых родила ему рабыня: «мои дети», то после того, как отец уйдет к судьбе, дети рабыни не могут делить с детьми супруги достояние отцовского дома. Рабыня и ее дети должны быть отпущены на свободу, дети супруги не могут предъявлять к детям рабыни претензии об обращении в рабство».

Законы Хаммураби допускают неравные разделы имущества отцовского дома и между прямыми наследниками, т. е. между сыновьями. Параграф 165 разрешает отцу выделить одному из своих сыновей (самому старшему или самому любимому) часть своего имущества, в том числе и недвижимого (поле, сад, дом), в виде подарка. Выде-

ленное имущество, оформленное соответствующим документом, исключается из общего наследства, которое после смерти отца делится поровну между всеми сыновьями. Таким образом, старший сын или самый любимый отцом сын всегда получает значительно большую долю имущества отцовского дома в ущерб другим своим братьям. Но лишать сына доли наследства отец не может, даже если он совершит по отношению к отцу какое-либо тяжелое преступление. Для этого нужно постановление суда. Первый раз законы Хаммураби обычно прощают «тяжкий грех», совершенный по отношению к отцу (§ 168 — 169). Здесь еще сказывается влияние традиционной силы коллективной формы собственности, характерной для первобытно-общинной эпохи. Власть отца еще ограничивается, хотя он является главой семьи и все ее члены по отношению к нему занимают подчиненное положение. Но имущество семьи считается имуществом всех ее членов, каждый из которых имеет право на определенную долю. Лишение доли наследства еще не находится целиком во власти отца. Он выступает в качестве распорядителя имущества отцовского дома, но не в качестве частного собственника.

Значительная часть статей законов посвящена уголовному праву. Оно не выделяется в отдельный раздел, а приводится в каждом разделе, укрепляя другие правовые нормы. Законы Хаммураби различают преступления нескольких категорий: преступления против частной собственности, против государства, против устоев семьи и личности. Особое внимание уделяется преступлениям против частной собственности. Преступления такого рода влекут за собой самые жестокие меры наказания. За кражу из царского и храмового имущества и за укрывательство краденного карают смертью (§ 6 — 7). Законы Хаммураби предусматривают также наказание в виде штрафа (§ 259, 260). За украденное царское или храмовое имущество вору следует уплатить штраф в 30-кратном размере, а если это имущество принадлежало мушкенуму, — то в 10-крат-

ном размере; «если же вору нечем отдать, то его должны убить». Таким образом, практически за кражу собственности наказание всегда — смерть. Смертью карается также кража рабов, укрывательство беглых рабов (§ 15 — 16—19). Попутно с этим законы Хаммураби устанавливают вознаграждение за поимку беглого раба в размере 2 сиклей серебра. В некоторых случаях допускается самосуд над ворами, схваченными на месте преступления (§ 21—25). За более мелкие преступления против собственности законы Хаммураби применяют калечащие наказания. Так, например, если наемный работник, взятый для обработки поля, украдет часть семян или корма для скота и это украденное будет обнаружено у него в руках, то ему отрезают пальцы (§ 253). В некоторых случаях мелкой кражи требуется просто возмещение стоимости украденной вещи (§ 255 — 256). Жестокое наказание ожидает того наемного работника, который плохо обработал поле и вырастил плохой урожай. В таком случае, если работник не в состоянии возместить хозяину причиненный ему материальный ущерб, виновника предадут мучительной смерти. При помощи быков и коров его на части разрывают на том поле, которое он плохо обработал (§ 254—256). Наконец, законы Хаммураби довольно часто перечисляют всевозможные виды более мелких преступлений против собственности, которых нет надобности перечислять. В заключение следует подчеркнуть, что защита частной собственности находится в центре внимания, т. е. иными словами, что защита интересов рабовладельческой верхушки — это главное, что преследуют законы Хаммураби. Ибо частная собственность в виде движимого и недвижимого имущества находилась в руках рабовладельческого класса.

Переходя к обзору преступлений против устоев семьи, предусмотренных законами Хаммураби, следует отметить, что самыми тяжкими преступлениями в данном случае считались: 1) кровосмешение между родителями и деть-

ми; 2) брачные отношения между свекром и невесткой и мачехи с пасынком; 3) нарушение женой супружеской верности. Преступления такого рода карались чаще всего смертной казнью. В случаях кровосмешения виновники иногда изгонялись из общины.

Преступлениями против личности законы Хаммураби считают: убийство, телесное повреждение, клевету. Меры наказания за преступления против личности зависят от социальной принадлежности и виновника и пострадавшего. Так, например, если кто-нибудь из мар-авелим повредит глаз или сломает кость мар-авелиму, то виновник подвергается такому же членовредительству. Если же эти преступления совершены по отношению к мушкенуму, то виновник может искупить свою вину одной миной серебра. За членовредительство, причиненное рабу, виновник обязан уплатить владельцу раба половину покупной стоимости последнего (§ 196 — 201). В случае, если кто ударит по щеке человека «бóльшего по положению», то виновнику публично дают 60 ударов плетью из воловьей кожи; если мушкенум ударит по щеке мушкенума, то виновник платит штраф 10 сиклей серебра. Если раб ударит по щеке свободного человека, то виновнику отрезают ухо (§ 202—205), а если сын ударит своего отца, то сыну отрезают пальцы (§ 195).

В тех случаях, когда телесные повреждения приводят к смертному исходу, то, придерживаясь вышеизложенного принципа, в одних случаях виновник отвечает собственной жизнью или жизнью своих детей, в других случаях виновник отделяется штрафом. Так, например, если «человек ударит дочь человека» и последняя умрет, то закон повелевает убить дочь виновника (§ 210). Если же потерпевшая женщина является дочерью мушкенума, а убийца мар-авелим, то он платит штраф в размере $\frac{1}{2}$ мины серебра (§ 212). Если рабыня умрет в результате побоев, то виновник уплачивает ее владельцу $\frac{1}{3}$ мины серебра (§ 214).

Такой же принцип определяет наказания за преступления против личности в самых разнообразных случаях. Так, врач подвергается различным наказаниям за неудачную операцию в зависимости от того, кто был пациентом, а архитектор в случае обвала построенного дома, сопровождавшегося человеческими жертвами,—в зависимости от того, к какой социальной группе относились эти жертвы. Таким образом, и в области определения тяжести преступления и мер наказания в законах Хаммураби положен принцип классовой принадлежности. И здесь эти законы целиком стоят на страже интересов господствующего класса.

Попутно следует отметить, что в законах Хаммураби отсутствует упоминание об убийствах с корыстной целью, из мести и т. п. По-видимому, наказания за эти преступления регулировались «обычным правом по принципу талиона», т. е. по принципу «око за око, зуб за зуб».

Преступлениям против государственной власти законы Хаммураби почти не уделяют внимания. Скорее всего это объясняется тем обстоятельством, что Древневавилонское государство, как и все государства на древнем Востоке, имело форму «восточной деспотии», т. е. государство было представлено царем-деспотом, который сам определял меры наказания за преступления против государства. Из тех немногих статей, которые имеются по этому вопросу, мы узнаем, что тяжким преступлением считалось изменение судьей своего решения, зафиксированного в документе с печатью. Такого судью штрафуют большой денежной суммой, изгнанием из судейской должности и запрещением впредь быть судьей. Сурово караются также воины, которые находятся на царской службе, но не подчиняются царскому приказу выступить в поход. Смертью карают законы Хаммураби и тех военачальников, которые допускают произвол по отношению к царским воинам и их имуществу (§ 33 — 34). Подлежали смертной казни

также лица, знавшие о заговорах против дворца, но не донесшие об этом царю (§ 109).

Что касается организации суда, то законы Хаммураби мало освещают этот вопрос, но имеются другие данные, дающие возможность реконструировать судебную организацию, особенно эпохи Древневавилонского царства. В древнейшие периоды истории южного Двуречья, примерно до XX в. до н. э., судебские функции в городских центрах выполняли жрецы, а в сельских общинах — общинные советы. Первые упоминания о царских судьях относятся ко времени III династии Ура (около 2100—2000 гг. до н. э.). А в эпоху Древневавилонского царства в связи с централизацией государств судебные функции полностью переходят к царским судам. Жрецы начинают выполнять вспомогательные функции в виде проведения допроса под присягой. В сельских общинах судебные функции выполнял общинный совет, во главе которого стоял рабианум, назначенный, по-видимому, царем. Поэтому законы Хаммураби возлагают на рабианума ответственность за совершенные на территории общины преступления. В случае ненахождения грабителя или убийцы ответственность ложится на всю общину, а рабианум, по-видимому, обязан обеспечить выполнение общиной своих обязанностей перед пострадавшими на ее территории (§ 23—24). В больших городах со времени Хаммураби судебные функции выполняли специальные судьи, назначенные царем из среды господствующей рабовладельческой верхушки. Верховная судебная власть принадлежала царю.

Из наиболее важных областей жизни Древневавилонского царства, которые не получили достаточного отражения в законах Хаммураби, следует упомянуть вопросы орошения, общинного землевладения, форм зависимости общинного крестьянства от царя. Эти важные вопросы, по-видимому, регулировались нормами обычного права.

Значительный интерес представляет заключительная

часть законов. Здесь Хаммураби называет себя несравненным царем, которому великие боги дали оружие, мудрость и помощь, благодаря чему он освободил страну от врагов, дал государству благоденствие и обеспечил защиту и мирный труд.

Поэтому законы эти, говорит он, «будущим временам навеки! Царь, который будет в стране, да соблюдает справедливые слова, написанные мною на моей стэле, да не изменит он судебных решений страны, как решались они мною, приговоров страны, как постановлялись они мною, да не разрушит моих предначертаний».

Законы Хаммураби действительно легли в основу не только всей правовой жизни государств Двуречья, но в течение многих сотен лет оказывали исключительно большое влияние на правовые воззрения других народов древнего Востока.





IV. НАЧАТКИ НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ

АСТРОНОМИЯ

Практические потребности, хозяйственные, административные и лечебные, привели у всех древних народов к появлению начатков научных знаний. На древнем Востоке наибольшее развитие этих начатков имело место в Египте и Вавилонии; судя по имеющимся у нас источникам, начатки научных знаний в Вавилонии в некоторых отношениях достигли больших успехов, чем в Египте.

Наибольшего развития в Вавилонии достигла астрономия. Это обстоятельство в конце XIX в. послужило основой для возникновения школы так называемого панвавилонизма, которая чрезвычайно преувеличивала астрономические познания древних вавилонян и пыталась доказать, что будто бы вавилонская астрономия достигла высшей точки своего развития еще в самой глубокой древности, что будто бы на этой основе также в глубокой древности сложились астральное мировоззрение и «астральная» религия вавилонян, что эти достижения были якобы заимствованы (entlehnt) от вавилонян всеми остальными народами древнего мира и что астральное мировоззрение было унаследовано даже средневековым европейским об-

ществом. Панвавилонизму был нанесен решительный удар еще перед первой империалистической войной, и его основатель Гуго Винклер отказался от своего основного положения об изначальном и основном астральном характере вавилонской религии, признав, что астральную систему создала школа жрецов. Из предшествующих разделов уже ясно, что древневавилонская религия была далека от какой бы то ни было астральной системы; однако астральные спекуляции в жреческих богословских схемах действительно встречались, хотя и не занимали руководящего места. Уже в эпоху первой вавилонской династии в жреческом богословии встречаются некоторые определенные астральные мотивы. Эти мотивы появились в связи с наблюдениями жрецов над небесными светилами и в связи с теми практическими выводами, какие из этих наблюдений были сделаны жрецами.

Чтобы правильно оценить уровень астрономических познаний вавилонских жрецов, достигнутый к началу II тысячелетия, надо исходить из тогдашней базы этих познаний — из космологических представлений, господствующих в Двуречье. Энгельс говорит, что человеческие понятия являются снимками с действительных вещей¹; при этом, конечно, подразумевается, что качество подобных «снимков» в смысле их соответствия действительному характеру вещей зависит на каждом этапе развития культуры от степени развития производительных сил, особенно от уровня техники и знаний о явлениях природы. При низком уровне техники и знаний о природе космологические представления древневавилонских жрецов недалеко ушли от тех представлений, какие создаются обычно еще в эпоху первобытнообщинного строя. Мы уже указывали, что первое космологическое деление, возникающее в эпоху позднего палеолита, — это деление на землю и небо. При этом, поскольку с неба падает дождь, то и водная стихия

¹ См. Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, 1951.

у сухопутных народов объединяется с небом; но у приморских народов рано появляется тройное деление: земля, небо и океан. Такое тройное деление мы встречаем в фольклоре американских народов, в эстонском фольклоре¹, к нему же восходят египетская и греческая космогонии². На этом же примитивном делении мира базировалась и древневавилонская космология. Земля была тем центром и наблюдательным пунктом, от которого отправлялась древневавилонская космология. Видимый горизонт замыкается морем и горами; отсюда в вавилонской космологии земля считалась чем-то вроде круглой горы, которая стоит посреди мирового океана. Этот океан якобы объемлет мир и сверху и снизу, а земной океан есть часть мирового — небесного и земного океана. Между землей и небесной частью океана находится небесная, или воздушная сфера, которую жрецы делили сначала на три, а потом на семь небесных сфер. Комплекс этих сфер высится над землей подобно опрокинутой чаше, а от небесного океана отделен «небесной плотинной» (Suruk Same), представляющей собою ту твердь, на которой якобы живут и действуют боги. В известном противоречии с этим примитивным представлением о небе и небесном океане стоит древневавилонское понятие о том пути, по которому происходит сообщение между небом и землей. На западе и на востоке находятся две горы с проделанными в них воротами; через восточные ворота солнце поднимается и восходит, через западные заходит и ночью совершает полукруг по подземному миру. Таким образом, с точки зрения этого последнего представления земной океан в про-

¹ Dänhardt. *Natursagen*, I, стр. 77—78 и 54. Автор полагает, что эстонцы заимствовали сказание у русских раскольников; на самом деле было, конечно, наоборот. В старообрядческой идеологии космогонические мотивы вообще отсутствуют; что касается данной космогонии, то она могла сложиться только у приморского народа, при этом в стране болот и лесов.

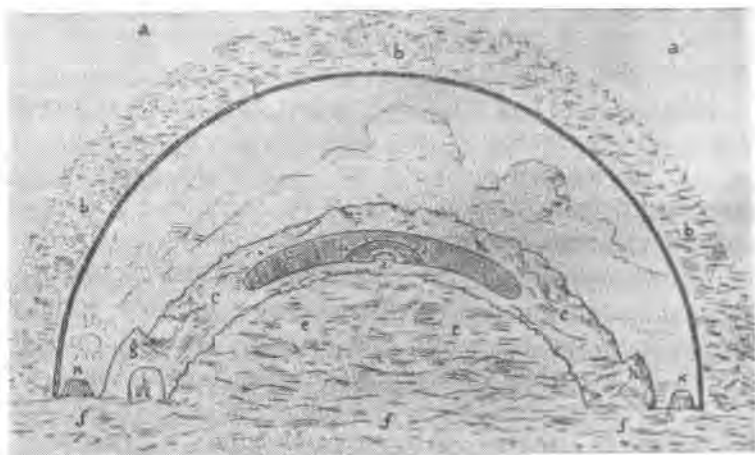
² Esman. *Die Religion der Aegyuper*, 1934, стр. 15—16; Hesiod. *Theogonie*, стр. 116—133.

тивовес вышеуказанному представлению как будто отделен от небесного океана. Кроме того, эта космология осложнялась еще представлением о существовании подземного мира. В этом мире якобы тоже несколько сфер; в самой нижней сфере находится «страна без возврата», окруженная семью или четырнадцатью стенами с соответствующим числом ворот. Эта наивная космология, выработанная еще в III тысячелетии, не подвергалась сколько-нибудь существенным изменениям и впоследствии; так, еще в первой половине IV в. н. э. ее воспроизводит церковный писатель Евсевий.

На такой примитивной основе, конечно, не могла развиться подлинная научная астрономия. Но наблюдения за движениями небесных светил, начавшиеся, несомненно, еще в III тысячелетии, постепенно привели к накоплению некоторых начатков астрономических знаний. Астрономическим наблюдениям весьма благоприятствовали климатические условия Двуречья. Небо над Двуречьем безоблачно не менее восьми месяцев в течение года; воздух бывает настолько чист, а звездный блеск настолько ярок, что иногда можно простым глазом различить фазы планеты Венеры. В III тысячелетии для астрономических наблюдений строились при храмах специальные многоэтажные башни, так называемые зиккураты. На изображениях зиккуратов, дошедших до нас, показаны башни в пять этажей. Но во II тысячелетии строились зиккураты и в семь этажей. По имеющимся сведениям, высота их достигала до 20 метров. Наблюдения производились с площадки верхнего этажа; жрецы-наблюдатели пользовались таким же визиром в форме рупорообразной трубки, каким пользовались египетские астрономы. Для счета времени существовали, как свидетельствует Геродот, солнечные часы, которые, конечно, могли служить только днем¹; возможно, что в позднейшие эпохи ночью пользовались песочны-

¹ «Для двенадцати часов дня», как выражается Геродот, кн. II, стр. 109.

ми часами. Эта примитивная техника наблюдений, помимо ненаучной космологической основы, также весьма задерживала накопление астрономических наблюдений, а следовательно, и астрономических знаний.



Система мироздания по представлению вавилонян.

Первоначально у всех народов наблюдения производились за видимым движением и фазами луны и за видимым движением солнца и послужили основанием для счета времени еще в первобытнообщинную эпоху. В южном Двуречье уже в III тысячелетии на основе таких наблюдений жрецы определили продолжительность года в двенадцать лунных месяцев, по 29 и 30 дней каждый, всего из 354 дней. По документам из III династии Ура и из эпохи Хаммураби мы узнаем, что расхождение между принятым лунным годом и истинным солнечным годом время от времени выравнивалось царскими указами об установлении на определенный год вставного месяца. Эта практика удержалась и впоследствии вплоть до последнего вавилонского царя Набонида. Лунный месяц делился на части, соответствующие фазам луны; но это деление в древне-авилонскую эпоху не соответствовало правильному деле-

нию месяца на четыре семидневные недели. На протяжении месяца были установлены четыре праздничных дня, а именно: 1-й день (новолуние), 7-й день (1-я четверть), 15-й день (шабатту — полнолуние) и 28-й день (день «черной луны»); 21-й день в качестве праздничного дня последней лунной четверти засвидетельствован только для новоассирийской эпохи.

Наблюдения над звездным небом преследовали также и другую практическую цель. Несомненно, что уже в конце III тысячелетия в жреческом богословии утвердилось положение, будто между небесными светилами и богами должна существовать какая-то определенная связь. Отсюда был сделан вывод, что движение небесных светил происходит якобы по повелениям живущих на небе богов и что наблюдения за этими движениями могут дать возможность открывать настроение и волю богов. Такое же происхождение, зависящее от воли и настроений богов с точки зрения религии, должны были иметь и атмосферические явления: ветер, дождь, гроза, облака, туманы, наконец, специфические изменения в цвете и виде луны и солнца под влиянием атмосферических явлений. Исходя из этого, жрецы к началу II тысячелетия создали специальную область мантики, основанную на наблюдениях за движениями небесных светил и за атмосферическими явлениями; те и другие с жреческой точки зрения были единым комплексом небесных явлений. Эту область древне-вавилонской мантики лишь условно можно назвать астрологией, ибо предсказания делались по совокупности примет астрономических и метеорологических: «если при появлении луны будет дуть южный ветер, то поражение Амурру»; «если Адад прогремит своим голосом (т. е. если будет гроза) в день исчезновения луны, то богатый урожай и устойчивые цены на рынке». Были, правда, еще и предсказания, основывавшиеся исключительно на астрономических наблюдениях, в особенности на основании затмений, но они нисколько не изменяли основного харак-

тера так называемой древневавилонской астрологии. Уровень последней был несколько не выше других более древних областей мантики, оперировавших приметами на печени жертвенных животных, приметами по уродствам приплода животных и другими подобными нелепостями. Однако эта новая область мантики имела огромное политическое значение, так как она обслуживала главным образом царя и потому могла оказывать решающее влияние на царскую политику, в особенности военную, и на организацию придворных интриг и заговоров. Сознательный жреческий обман здесь мог иметь и имел больше места, чем в какой-либо другой области мантики.

При таких целевых установках наблюдений над звездным небом подлинные астрономические знания, конечно, не могли развиваться быстрым темпом. Теперь считается уже бесспорным, что вплоть до конца новоассирийской эпохи (VII в. до н. э.) астрономические знания находились в состоянии застоя. Астрономические тексты библиотеки Ассурбанипала стоят еще на том же уровне знаний, какой был достигнут в эпоху Хаммураби; быстрое развитие вавилонской астрономии замечается только в позднеперсидскую эпоху (документы начала IV в.) и особенно в эллинистическую эпоху, очевидно, под прямым влиянием греческой науки. Астрономические тексты III и II тысячелетий характеризуются отсутствием твердой терминологии, почти полным отсутствием измерений и числовых данных, зачастую также отсутствием точных дат. Астрономические наблюдения соединяются с метеорологическими наблюдениями; астрономические явления объясняются не законами движения небесных светил, как это имеет место в позднейших текстах, а вмешательством духов и богов — например, затмение луны в одном тексте объясняется тем, что луну заслонили семь злых духов.

Главным астрономическим достижением древневавилонской эпохи является выделение из числа неподвижных звезд («спокойно пасущихся небесных овец») пяти звезд,

имеющих самостоятельное движение («баранов»), т. е. планет. Это выделение произошло не сразу. В конце III тысячелетия мы встречаем еще только триаду небесных светил, состоящую из солнца, луны и Венеры, причем последняя называется по имени города Дильбат. Эти три великих небесных светила почитаются, как великие небесные боги Шамаш, Син и Иштар; последняя, очевидно, — как богиня города Дильбат. Остальные четыре планеты, видимые простым глазом, также были уже выделены в эпоху Хаммураби, но они еще не соединяются с определенными великими богами и фигурируют как звезды в числе других созвездий под собственными именами. Эти имена еще точно не установились, так что Меркурий, Сатурн и Марс в разных текстах называются разными именами, а Юпитер иногда называется просто «Белой звездой». К этому же времени было установлено, что все планеты держатся около «пути солнца», т. е. эклиптики, и на этом пути было отмечено 16 отдельных звезд и групп звезд. Но окончательное деление эклиптики на 12 созвездий зодиака встречается впервые только в тексте персидской эпохи конца V в. Кроме этих звезд, вавилонскими астрономами были выделены еще и другие звезды и созвездия, перечисляемые в списках созвездий новоассирийской и халдейской эпох. В этих списках к каждой планете дается точная ремарка, что она «изменяет свой бег и путешествует по небу», но и в них только Меркурий соединяется с великим богом Нинуртой. Система семи великих небесных светил (солнца, луны и пяти планет), соединяемых с определенными великими небесными богами, точно засвидетельствована только документом 650 г. до н. э.

Наблюдения над солнечными и лунными затмениями производились и записывались, но вплоть до римской эпохи вавилонские астрономы, по свидетельству Диодора, не смогли изучить эти явления настолько, чтобы давать предсказания о наступлении солнечных затмений. Только в предсказании лунных затмений вавилонские

астрономы достигли известных успехов. Вопреки сомнениям некоторых ассириологов теперь надо считать доказанным, что в конце VIII в. до н. э. вавилонские астрономы уже знали 18-летний период, так называемый саросский цикл, являющийся ключом к вычислению будущих лунных и солнечных затмений, и делали предсказания последних¹.

Таким образом, мы видим, что вплоть до конца халдейской эпохи звезды и планеты интересовали вавилонских наблюдателей не как явления природы, а как символы богов и духов и как «толкователи» божественной воли. Те чисто научные достижения, которые были сделаны вавилонскими астрономами на протяжении тысячелетий, дали свои плоды только тогда, когда вавилонская астрономия вошла в сферу влияния греческой, а затем эллинистической науки. Это имело место впервые в персидскую эпоху, с конца V в., когда в персидскую державу стали проникать греческие наемники, купцы и ученые и когда вместе с последними стало проникать греческое культурное влияние. Знакомство греческих ученых с вавилонскими астрономическими достижениями засвидетельствовано тем любопытным фактом, что имена крупнейших вавилонских астрономов Набуриана (конец V в.) и Киденаса (середина IV в.) дошли до нас впервые в греческих источниках вместе со сведениями о их трудах. В настоящее время мы знаем их точные имена (Набуриманну и Кидинну) уже из вавилонских источников и располагаем таблицами их астрономических вычислений, которые дают Шнабелю право утверждать, что закон прецессии² был

¹ Этот цикл был известен также в древнем Египте и в древней Греции.

² В астрономии прецессией (лат. praecessio — предшествование) или предварением равноденствий называют медленное перемещение точек весеннего и осеннего равноденствий. В результате этого перемещения Солнце в своем годичном движении по эклиптике возвращается в эти точки раньше чем оно успеет сделать полный оборот по небу по отношению к звездам. Равноденствия, таким образом, предвараются, наступают раньше, чем по прошествии полного оборота Земли вокруг Солнца на 20 мин. 23 сек.

открыт впервые Кидинну и что Гиппарх только продолжал его дело. Однако и эти успехи не изменили по существу соотношения между вавилонской астрологией и астрономией. Астрология все же сохранила руководящее положение, только была известным образом отполирована, превращена в ту «систему астрального мировоззрения», которую с таким жаром рекламировали панвавилонисты в качестве изначального достижения «вавилонского духа». Поздняя система вавилонской астрологии вошла в качестве одной из главнейших составных частей в средневековую астрологию вместе с астрологией египетской и пифагорейской.

МАТЕМАТИКА И МЕДИЦИНА

Практические потребности способствовали также возникновению и развитию математических знаний. Эти потребности возникали и в производстве, и в строительстве, и в торговле. Так, в частном сельском хозяйстве требовалось определять размеры площадей полей; для орошения полей в некоторых случаях требовалось сооружение водоподъемных машин, при котором приходилось делать расчеты не только арифметического, но также геометрического и механического порядка; изготовление плугов, лопат, кос и другого мелкого сельскохозяйственного инвентаря также требовало математических расчетов. В общинном сельском хозяйстве, кроме указанных выше потребностей, приходилось сооружать плотины и каналы, для чего также были необходимы математические и механические расчеты. Далее, уже в шумерскую эпоху существовала, правда, в незначительных размерах, внутренняя и внешняя торговля, достигшая широкого развития в Древневавилонском царстве. В эту эпоху из Вавилонии вывозились соль, хлеб, шерсть и масло, а ввозились самые разнообразные товары — золото, серебро, медь, свинец, бронза, железо, драгоценные камни, асфальтовая смола, кипарисовое дерево, растительное масло, лошади и рабы. Нако-

нец, уже в шумерскую эпоху производилось крупное строительство дворцов и храмов, еще более развившееся в Древневавилонском царстве. При строительстве дворцов, храмов и других сооружений требовалось определять точные размеры их площади и высоты, при купле и про-



*Таблетка, изображающая смерть и адских духов
(передняя сторона).*

даже требовалось определять вес и количество покупаемых или продаваемых товаров. Все эти потребности постепенно привели к созданию систем счисления, с течением времени все улучшавшихся. В результате многовекового развития и улучшения систем счисления укрепилась шестидесятиричная система счисления (единица, 60, 3600), допускающая применение также подсобных десятикратных делений (10, 600, 3600). Наличие этих последних делений показывает, что первоначальной системой счисления у шумеров была естественная десятиричная система, по числу пальцев на руках; она же лежит и в основе древнейшей пятидневной недели. Шестидесятиричная система, несомненно, была введена искусственно, вероятно, в связи с теми «священными» числовыми категориями, какие были получены при выработке системы счета времени. Так, священными числами издавна считали 7 (по числу дней лунной фазы) и 12 (по числу месяцев в году). Кроме того, священным числом было 3, вероятно, либо по триаде Ану, Энлиль и Эа, либо по триаде Син, Шамаш, Иштар. Эти священные числа постоянно употреблялись в литературе, особенно культовой. Нетрудно заметить, что $60 = 12 \times 5$, т. е. получено путем умножения первичного числа десятичной системы (5 пальцев на руке) с основным числом календарной системы. Для развития математических знаний шестидесятиричная система, безусловно, служила крупным препятствием.

Из дошедших до нас математических текстов II и начала I тысячелетий мы узнаем о достигнутом тогда уровне математических знаний. В учебных таблицах по математике встречаются вычисления и задачи на четыре основных арифметических правила (сложение, вычитание, умножение и деление). Кроме того, вавилонянам было известно возвышение в квадратную степень и извлечение квадратного корня; но определенной даты последнего открытия мы установить не можем. Некоторых успехов уже в древневавилонскую эпоху достигла также геометрия.

Из эпохи III династии Ура дошла до нас таблетка с планом поля, на котором для производства измерения площади последнее было разделено на четыре прямоугольника, семь треугольников и четыре трапеции; на оборотной стороне таблетки дается вычисление площади поля на



*Таблетка, изображающая смерть и адских духов
(задняя сторона).*

основании сложения площадей прямоугольников, треугольников и трапеций. Для практического обучения геометрии и геодезии составлялись в эпоху Хаммураби сборники задач.

Из других отраслей научных знаний следует остановиться на медицине. Как свидетельствуют дошедшие до нас врачебные наставления и другие материалы, касающиеся болезней и их врачевания, в древней Вавилонии господствовало мнение, что болезни насылаются злыми духами и что против козней последних надо обращаться к богине Нинхурсаг, которой были подчинены восемь низших богов-целителей. Кроме Нинхурсаг, обращались к богу Нинурте и к его жене, богине Гуле, которая якобы могла оживлять мертвых. Молитвы к богам и заклинания против злых духов применялись вавилонскими врачами и больными в первую очередь. Но, как показывают законы Хаммураби, в Вавилонии существовала профессия врачей¹, которые применяли некоторые реальные чисто медицинские приемы распознавания и лечения болезней, правда, весьма ограниченные и не всегда действенные. Прежде всего главной основы медицинской науки — анатомии человека — в сущности не было; древневавилонские врачи знали лишь главные органы человеческого организма — сердце, легкие, печень и почки. Поэтому они не в состоянии были всегда осуществлять на деле свою правильную установку, что «болезнь не может быть успокоена повязками, и жало смерти не может быть вырвано, если врач не узнает ее (болезни) существа». Однако вавилонские врачи научились различать, кроме наружных болезней (болезней глаз, ушей, кожных болезней), также и некоторые внутренние болезни, против которых применяли и лекарства, и молитвы к богам, и заклинания против злых духов. Особенно важны и интересны поста-

¹ Термин, которым назывался врач (asum. AZU), в буквальном переводе обозначает «знающий воду» или «знающий масло», т. е. знающий лечебные и магические свойства этих веществ.

новления кодекса Хаммураби, относящиеся к хирургии и свидетельствующие о ее значительных для того времени успехах¹. Врач-хирург нес полную ответственность за неудачные операции, материальную или уголовную. Орудием операций были специальные бронзовые ножи, вероятно, разных величин и разной формы, применительно к каждому оперативному акту. Различаются легкие и тяжелые надрезы. Из легких надрезов конкретно упоминаются снятие бельма с глаза и устранение болезненной опухоли; тяжелые надрезы в кодексе Хаммураби точно не характеризуются, но устанавливается ответственность врача за неудачную операцию, как например за смерть больного или за лишние повреждения при операции. С точки зрения культуры выясняется, что медицинские познания и приемы вавилонских врачей были еще довольно примитивны; из более или менее сложных операций упоминается только сращение сломанной кости. Законы Хаммураби также устанавливают денежные нормы оплаты за операции. При этом весьма характерно, что нормы эти неодинаковы. Они зависят от принадлежности больного к той или другой классовой группировке. Так, за одинаковую операцию врач получал 10 сиклей серебра, если больной был *mag-avelum*, т. е. был полноправным рабовладельцем, 5 сиклей, если больной принадлежал к категории мушкену, и 2 сикля серебра, если больной был рабом.

Таким образом, о вавилонской медицине как науке по существу говорить не приходится; можно говорить лишь о ее начатках и о первых опытах применения некоторых рациональных методов распознавания болезней и их лечения.

СИСТЕМА ПИСЬМА

Существование литературы и начатков научных знаний в качестве своей необходимой основы предполагает существование письма. Письмо было необходимо также

¹ ВДИ, 1952, № 3, стр. 252—253.

для аппарата государственного управления и деловой жизни. Как известно, из Вавилонии и Ассирии дошла до нас не одна сотня тысяч текстов самого разнообразного содержания. При таком развитии письменности можно было бы ожидать, что в Двуречье была выработана легкая и удобная система письма. Однако клинообразная система письма была и осталась в пределах Двуречья одной из самых сложных и самых трудных.

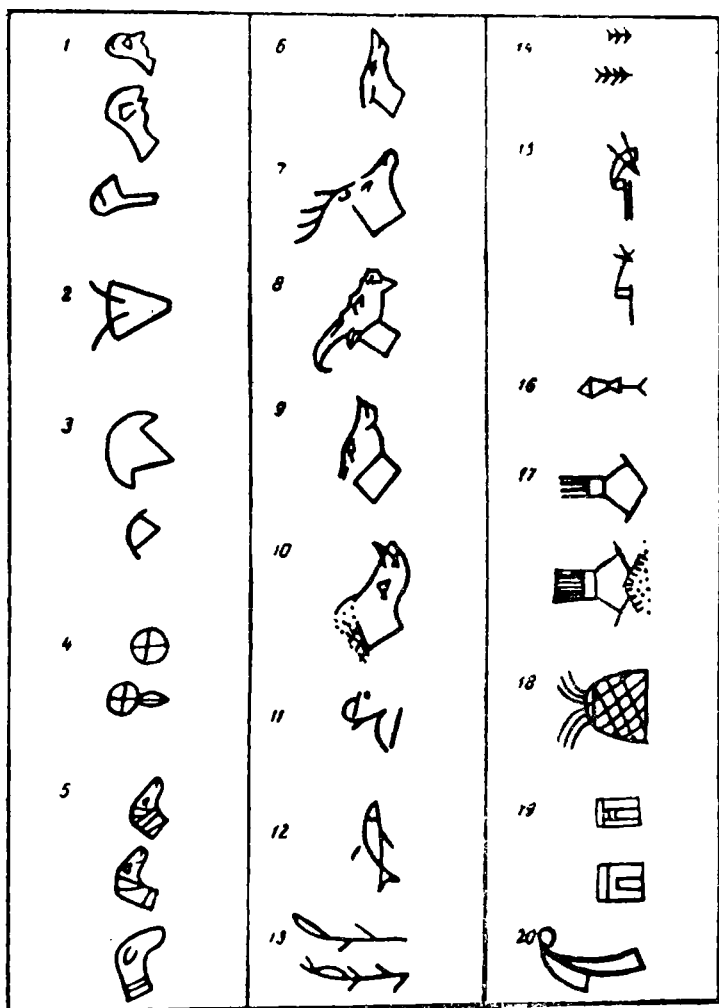


Способ письма на глиняной таблетке.

Система письма, существовавшая в Двуречье, была создана шумерами еще во второй половине IV тысячелетия. Первоначально она была по форме знаков пиктографической (рисунчатой), а по значению знаков—идеографической. Но с течением времени изменились и форма знаков и их значение. Уже в первой половине III тысячелетия знаки письма приняли в подавляющей части клинообразную форму, а во II тысячелетии исчезают и последние следы пиктографии. Это изменение было обусловлено техникой письма на том обычном материале

для письма, какой применялся в Двуречье. Таким материалом здесь была глина. Глиняные таблетки в Двуречье играли такую же роль, как и у нас бумага. Тексты на камне делались только в специальных случаях—памятные надписи царей, стелы с текстом законов, надписи на межевых камнях, надписи на печатях из драгоценных камней. Писать приходилось на сырой таблетке. В связи с этим самый удобный способ письма заключался в выдавливании знаков на мягкой поверхности глины. Писец пользовался деревянными палочками, при помощи которых выдавливал знаки. После заполнения текстом таблетка обжигалась в специальной печи и получала надежную твердость и прочность. Существенным моментом здесь было составление специальной смеси из определенного сорта глины с примесью сортов песка и соблюдением пропорций.

В процессе перехода к клинообразному письму прежние пиктографические знаки постепенно теряли свой характер рисунков и схематизировались. Параллельно шло также изменение значения знаков. Этот процесс изменений заключался в том, что знак, обозначающий целое односложное слово, стал употребляться в фонетическом значении в качестве слога. Например, знак, обозначающий дорогу, по шумерски *sil*, стал обозначать слог *sil*. Семиты Двуречья, усваивая шумерское письмо, пошли по этой линии систематически, и таким образом клинообразное письмо к концу II тысячелетия стало по преимуществу слоговым. Однако сохранилось в употреблении и некоторое количество идеограмм, а также так называемых детерминативов, специальных диакритических знаков, ставившихся при собственных именах богов, царей, стран, населенных пунктов. Таким образом, система клинообразного письма и после ее упрощения все же осталась довольно громоздкой и сложной; в ней насчитывалось около пятисот знаков, из которых многие имели по несколько значений.



Образцы пиктограмм архаического письма Урука.

1. Голова человека, соответствующая позднейшей шумерской идеограмме



2. Голова быка — шум. идеогр. gid.



3. Голова коровы — шум. идеогр. ab.



4. Овца — шум. идеогр. udu.



5. Охотничья собака.

6. Собака сторожевая.

7. Олень.

8. Горный козел.

9. Свинья — шум. идеогр. sah, dun,



10. Кабан.

11. Плавающая птица — шум. идеогр. hu, musen.



12. Рыба — шум. идеогр. ha ke.



13. Колос ячменя — шум. идеогр. se.



14. Колос эммера — шум. идеогр. as.



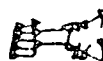
15. Плуг — шум. идеогр. arpu.



16. Бурав — шум. идеогр. pagag.



17. Кузнечный горн — шум. идеогр. simug.



18. Хижина из тростника.

19. Дом, храм — шум. идеогр. e



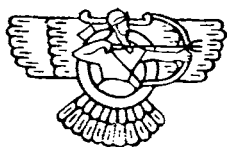
20. Идеографический знак богини Иннины.



Пояснительная таблица к образцам пиктографического письма Урука.

Обучение чтению и письму при такой системе было не-легким делом. Оно усложнялось еще тем обстоятельством, что перевод шумерских формул, применявшихся в куль-те, был сделан только частично, и многие тексты в эпоху Хаммураби оставались без перевода. Поэтому обучение чтению и письму соединялось также с изучением шумер-ского языка. Для учеников школ жрецов и писцов со-ставлялись учебные таблицы разных категорий. Таблицы состояли из столбцов, в которых давались различные зна-чения знаков, их шумерское и аккадское (или вавилон-ское) значения, а также чтение шумерских идеограмм, выраженное слоговым аккадским (или вавилонским) письмом. Кроме таких таблиц, были составлены также учебные грамматические таблицы.

Вавилонский язык и клинообразная система письма начиная со II тысячелетия получили широкое распростра-нение далеко за пределами Двуречья. Так, в XV в. до н. э. фараоны XVIII династии вели переписку с подчиненны-ми им палестинскими, финикийскими и сирийскими царя-ми и князьями на вавилонском языке. Архив этой пере-писки, заключающий в себе несколько сот клинообразных таблечек, был найден в Эль-Амарне. В середине II тыся-челетия вавилонским языком и вавилонским письмом пользовались хетты. В XIII в. в финикийском Угарите клинообразное письмо применялось для текстов на тог-дашнем финикийском наречии, но в преобразованном ви-де: в виде клинообразного алфавита согласных знаков. Клиннообразное письмо применялось также в царстве Урарту и в Персидском царстве.



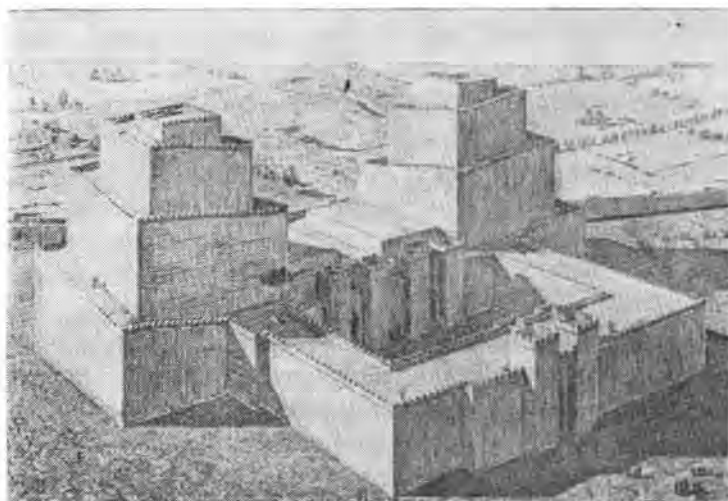


V. ИСКУССТВО

Изобразительное искусство южного Двуречья ведет свое начало еще с первобытнообщинных времен. Об этом свидетельствуют древнейшие памятники керамики, найденные в слоях Телло (Лагаша) и Тэль-Мукайяра (Ура). На этих памятниках имеется, правда, только линейный орнамент. Однако этот орнамент можно проследить также и на памятниках раннего периода классовой эпохи. К первобытной эпохе надо, безусловно, относить также и первые зачатки пиктографического письма, знаки которого сами по себе являются уже произведениями искусства. Точно также и животный орнамент III и начала II тысячелетия по своему стилю стоит еще на уровне стиля эпохи неолита. В этом отношении особенно показательны отпечатки с архаических печатей, найденные в Фаре (древний Шуруппак). При сравнении орнамента этих печатей с керамическим орнаментом из древних слоев Ура обнаруживается очень близкое их сходство, а фигуры рогатых животных по своему стилю соответствуют примитивным рельефным изображениям животных, открытым в разных местах Европы и Азии, из эпохи каменного века.

Эта преемственность стиля свидетельствует не только о хронологической последовательности первобытной и по-

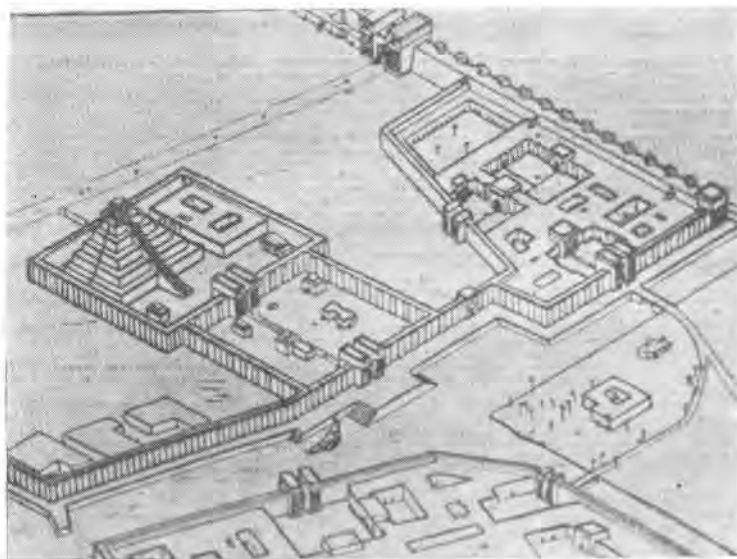
следующей эпох. Она говорит также о том, что фактические создатели образцов искусства Двуречья III и начала II тысячелетия были наследниками традиций подлинного народного искусства и, как надо полагать, принадлежали



Храм бога грозы Ану-Адада.

к народной среде. Только в III тысячелетии, в особенности во второй его половине, когда началось строительство больших храмов и богатых царских дворцов, при храмах, а возможно и при царских дворцах, были организованы специальные кадры мастеров и художников и специальные мастерские, в которых создавались художественно оформленные детали отдельных частей зданий и их мебели и утвари, а также статуи и рельефные изображения духов, богов и царей. С этого времени искусство Двуречья делает огромный шаг вперед; но в то же время со стороны стиля оно теряет свой прежний ясно выраженный народный характер. Несомненно, что в числе мастеров и художников в это время уже появляются и рабы, вероятно, из финикийских городов Гебала и Сидона, которые приносят с собою приемы и стиль египетского искусства,

в особенности в скульптуре. Изменяется также тематика и идеологическая направленность произведений искусства в связи с теми заданиями, какие ставятся мастерам искусства со стороны их основных заказчиков, царей и жречества.



Ниппур и храм Энлиля (реконструкция).

Из Двуречья до нас дошло значительно меньшее количество памятников скульптуры и рельефа, чем, например, из Египта той же эпохи. Это явление не случайно. Оно обусловлено тем, что в Двуречье не было своего специального материала для этих отраслей искусства. В то время как Египет обладал в соседних с ним и принадлежавших ему горных местностях неисчерпаемыми запасами разнообразных пород камня, южное Двуречье вынуждено было доставать камень со стороны, у чужих народов. Так, долерит доставлялся из арабской области Маган, известняк—из северного Двуречья, а мрамор и гранит доставлялись в южное Двуречье очень редко. Этим, конечно, и

объясняется сравнительная бедность древней Вавилонии памятниками пластического искусства. Что касается архитектуры, то строительство в III и II тысячелетиях велось значительное, но очень трудно судить об архитектурных формах, выработавшихся в эту эпоху, ибо до нас дошли только изображения зиккуратов и то из более поздних времен. Храмы и дворцы строились из необожженного кирпича. Обожженный кирпич применялся только для внешней и внутренней облицовки стен, вследствие чего сохранились в большинстве случаев лишь фундаменты, которые дают возможность судить о размерах и планировке зданий, но не дают понятия об их архитектурном оформлении. Отсюда вполне естественно, что попытки современных археологов и архитекторов дать реконструкции храмов III и II тысячелетий привели только к весьма интересным, но чисто субъективным графическим изображениям.

Основная масса памятников искусства III и II тысячелетий происходит из Лагаша, Ура и Шуруппака, т. е. из древнейших шумерских центров. Несравненно меньше памятников мы имеем из Аккада и Вавилона, да и те были найдены не на месте этих центров, а в Эламе, куда они были увезены эламитскими завоевателями. Таким образом, мы имеем возможность дать более или менее связную картину только шумерского искусства.

Самые древние произведения шумерского искусства могут быть датированы эпохой не позднее середины III тысячелетия. Точно датированными здесь являются памятники из эпохи Урнанше, патеси Лагаша, который правил около 2540—2500 г. до н. э. По своему стилю памятники эти почти не отличаются от более ранних. Самый примитивный характер носит стѐла Урнанше из гранита, около 24 см высоты, найденная в Уре. На стѐле изображен царь, стоящий, видимо, перед фигурой божества вдвое больше его ростом; изображения высечены очень грубо и схематично, что объясняется, вероятно,

трудностью работы по граниту. Лучше сделаны и более выразительны обломки рельефов и статуй, найденные в Лагаше. Сохранился обломок одного рельефа, изображавшего, по-видимому, культовую сцену. На левой стороне обломка представлена богиня, сидящая на троне, в рогатой шапке, с каким-то предметом в руке; напротив бо-



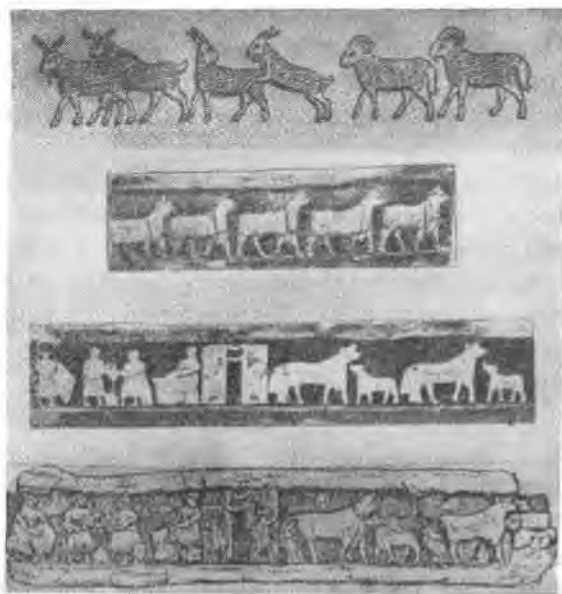
Стела Урнанше (Урука).

гини сохранилась часть меньшей по росту фигуры, очевидно, жреца или молящегося. С правой стороны мы видим бородатую фигуру бога с палицей в руке, а около бога также часть человеческой фигуры. По всей вероятности, на рельефе была изображена сцена жертвоприношения богам Лагаша Нингирсу и Бау. Из Лагаша эпохи Урнанше мы, к счастью, имеем и цельные рельефы с изображением жертвоприношений. На первом месте здесь надо назвать известную таблечку из известняка, изображающую жертвенную процессию при участии патеси и жрецов, причем Урнанше и бог изображены в отличие от

жрецов в пернатых одеждах. Примитивность изображений людских фигур выражается в неловкой постановке фигур—туловище показано en face, лицо—в профиль, ноги—боком одна за другой. Эта особенность стиля, сохранившаяся и в последующие эпохи, характерная также и для семитского искусства, соединяется со схематическим изображением лиц и фигур всех персонажей: последние все на одно лицо, с несоразмерно большим носом, глазом и ухом и с одной и той же продолговатой формой головы. Такой же стиль и типизацию мы встречаем и на всех других рельефных изображениях эпохи III тысячелетия. Но гораздо живее и ближе к естественности одна цельная статуэтка и отбитые головы статуэток той же эпохи, найденные в Лагаше, а также статуэтки из Уммы и Ура. Правда, торсы этих статуэток (патеси и сановников) сделаны толстыми, тяжеловесными, ровными, без всякого показа складок одежды и линий тела.

Совсем иначе выглядят те произведения искусства III тысячелетия, на которых изображаются животные. Это различие бросается особенно ярко в глаза при первом же взгляде на замечательный фриз храма, открытый в холме Эль-Убаид, по соседству с Уром. На фризе очень тонкой работы изображены коровы, быки и телята и обслуживающий персонал—доярки, а также, по-видимому, жрецы и жрицы, готовящие жертву для божества. Красивые и пропорциональные изображения животных на этом фризе резко отличаются от стандартных неловких изображений людей. Такое же впечатление производит и другой памятник, найденный в одной из древнейших царских могил Ура: две пластинки из ялпис-лазури с перламутровой инкрустацией, изображающей сцены из царского хозяйства, в том числе скотоводческого, и военные сцены, в которых фигурируют колесницы, запряженные мулами. И здесь животные, в особенности быки и бараны, изображены гораздо натуральнее, чем люди. Не менее характерны изображения животных из Лагаша эпохи Урнанше.

Там были найдены две головы львов из известняка, назначение которых было, по всей вероятности, апотропейным. Одна из голов, сохранившаяся очень хорошо, с оскаленными зубами, достаточно реалистична; тяжеловаты только уши. Рядом с этой головой другая, стилизованная наподобие льва, кажется совсем уродливой. Еще лучше



Изображения животных.

львиной головы найденные в Лагаше головы—медная голова быка и такая же голова козла из Фары (Шуруппака), которые являются произведениями уже высокого мастерства. Также живы и натуральны изображения орла и льва, священных животных Нингирсу, на рельефе Урнаншу. От рельефа дошла только правая половина, на которой видны правый лев почти целиком, стоящая на нем лапа орла, крыло и часть головы. Но и этого достаточно, чтобы судить о высоком художественном мастерстве.

Такое различие в степени натуральности и художественности между изображениями людей и животных станет вполне понятным, если учесть, что в области животного орнамента существовала традиция, насчитывавшая за собой несколько тысячелетий. Люди первобытнообщинной эпохи изображали главным образом животных. Этим преследовались прежде всего практические цели: изображения животных должны были либо служить магической приманкой для животных, либо магически постулировать размножение животных, или же магически усиливать действие оружия, наконец, защитить человека от злых духов и колдунов. Сосуды и пластинки с такими изображениями животных дошли до нас и из ранней шумерской эпохи. Отсюда вполне понятно, что в течение тысячелетий животный орнамент развивался и совершенствовался, не будучи связан никакими специфическими презумпциями, которые могли-бы толкнуть художника к извращению реальности изображения. Напротив, в целом ряде случаев именно реальность изображения должна была, по мысли первобытного человека, обеспечить его магическое действие: например, приманкой животного могло служить только во всем схожее с ним изображение, превратиться в настоящее животное опять-таки могло скорее всего во всем схожее животное. Изображать людей начали главным образом в эпоху классового общества. При этом в первую очередь изображались господа общества и новые боги, которые являлись якобы родоначальниками царей и жрецов. Художники были вынуждены считаться не только с отсутствием традиции, но и с новой специфической презумпцией: и господа и боги должны быть изображены так, чтобы импонировать поработанной массе. Отсюда в Шумере, как и в некоторых других государствах древности, и получился разрыв между стилем изображений животных и изображений людей.

К концу III тысячелетия шумерское искусство сделало уже значительные успехи. Об этом говорят памятники.

Один из них—так называемая стэла коршунов, воздвигнутая патеси Лагаша Эаннаду I (Эаннатумом) в память победы над патеси Уммы. От этого замечательного памят-

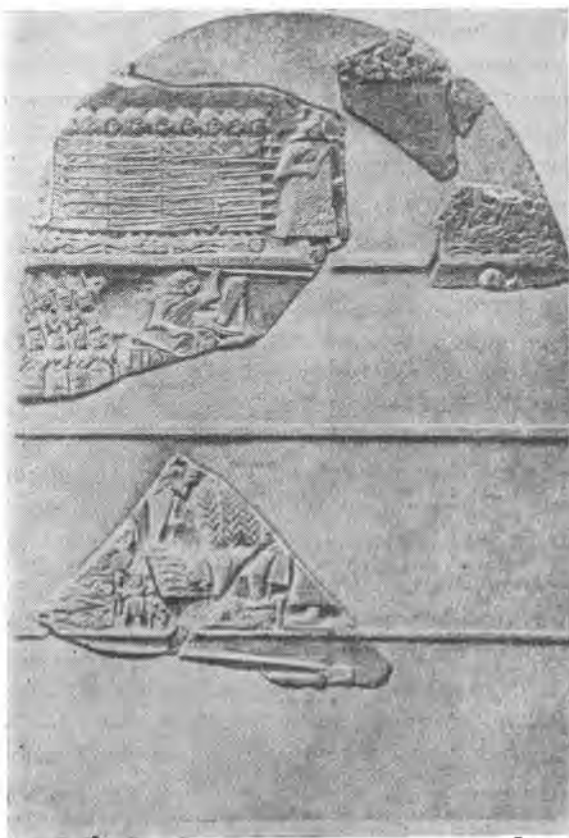


Стэла коршунов (передняя сторона).

ника дошло до нас только несколько осколков, составляющих вместе меньше половины стэлы. Но они все же дают возможность судить и о сюжетном содержании стэлы и о ее художественных достоинствах. На обеих сторонах стэлы основное место занимают рельефные изображения, между рельефами вырезана надпись, рассказываю-

шая о войне Эаннаду с патеси Уммы. Рельефные изображения являются иллюстрациями к надписи, которая рассказывает, что перед началом похода Эаннаду заручился помощью самого Нингирсу; бог обещал Эаннаду не только сопутствовать ему, но также послать на помощь бога Баббара и других богов (имена не сохранились). На одной стороне стэлы уцелело изображение победоносного боя Эаннаду с патеси Уммы. Внушительное впечатление производит фаланга воинов Лагаша, закрытых сплошной стеною щитов и идущих с копьями наперевес, прямо по грудам трупов павших врагов. Во главе фаланги шествует Эаннаду. В одной руке у него жезл, в другой—копье, от которого уцелело только изображение наконечника. Несмотря на условную схематичность этой сцены, она все же производит впечатление стальной несокрушимости фронта лагашских воинов и их упоения одержанной победой. В следующем ряду той же стороны стэлы изображено преследование бегущего неприятеля. Эаннаду уже на колеснице и поднятым копьем указывает путь вперед; вслед за патеси форсированным маршем идут воины с поднятыми копьями. На той же стороне стэлы сохранились еще две важные детали, изображающие различную судьбу павших воинов Лагаша и павших врагов. В правом верхнем углу изображена стая коршунов, пожирающая трупы павших врагов, оставшихся без погребения,—также весьма выразительная сцена. Несколько ниже середины изображена сцена погребения павших воинов Лагаша, с принесением погребальных жертв; тела воинов сложены пирамидой, по-видимому, для сожжения. На другой стороне стэлы показана чудесная помощь Нингирсу, якобы главного виновника победы. На уцелевших частях стэлы мы видим Нингирсу, сидящего на троне, с палицей в одной руке и со своим тотемическим символом—орел на двух львах—в другой руке. У ног бога сеть, наполненная мертвыми телами воинов Уммы. Очевидно, предполагается, что когда начался бой,

Нингирсу раскинул свою сеть и поймал в нее воинство Уммы, так что воинам Лагаша оставалось только перебить своих врагов. На других осколках этой стороны стэ-



Стэла коршунов (задняя сторона).

лы видны головы и символы еще трех богов, сопровождавших Эаннаду. Сторона стэлы, изображавшая богов, была передней, так как надпись начинается именно на ней. Передняя сторона в смысле художественности и динамичности изображения значительно уступает задней, и это вполне понятно. Войско Лагаша состояло из общин-

ников, только что испытывших на себе разорительное нашествие патеси Уммы. Они сражались за свою жизнь и безопасность, за свою свободу от тяжелой дани, которую наложил бы на них победитель, за спасение своих жен и дочерей от рабства. Поэтому художник, вероятно, сам вышедший из народа, нашел в себе такую силу таланта, которая помогла ему наполнить жизнью и динамикой традиционный схематизм изображения и тем восполнить недостаточность примитивной техники.

Другой замечательный памятник искусства этой эпохи—серебряная ваза преемника Эаннаду I, Энтемены. На этой вазе художественно выгравирован тотематический герб Ширпурлы—орел, стоящий на двух львах. Обращают на себя внимание голова стоящего орла, которой придан человекообразный вид, и тонко сделанные головы львов с волнистой гривой. Головы львов изображены на высоких шеях, и это портит естественность их изображения. Перед львами видны головы газелей. Серебряных дел мастер, который создавал вазу, показал большое мастерство, унаследованное им от его собратьев по профессии.

От последующих пяти веков до нас не дошло почти ни одного крупного произведения искусства. Однако это обстоятельство не означает, что искусство заглохло. Искусство существовало, о чем свидетельствуют два памятника из времен династии Аккада, найденные в Сузах, куда они были вывезены эламитами. Первый памятник—стела царя Аккада Нарамсина. На ней изображена сцена похода, где царь во главе своих воинов поднимается в гору по узкому проходу и сам поражает врагов, преграждающих ему путь. На голове у Нарамсина рогатая шапка, знак его божественного достоинства; две звезды на верху стелы должны символизировать сопутствующих ему богов; одна из них восьмиконечная и символизирует богиню Иштар. Несмотря на отсутствие перспективы и схематичность фигур, эта стела—образец выразительного произведения искусства.

Другим памятником этой эпохи является портретный бюст Маништусу, преемника первого царя Аккада Шар-рукина. Бюст дошел в значительно поврежденном виде.



Стела Нарамсина.

Расцвет искусства наблюдается в эпоху III династии Ура. Основные находки из этой эпохи происходят из Лагаша. Вероятно, это объясняется тем, что Ур как столица царства подвергся особенно опустошительному разграб-

лению во время нашествия эламитов, и потому до нас не дошли памятники искусства из царского дворца и царского храма. О характере имевшихся там произведений искусства мы можем судить только по обломку художественно выполненного рельефа, найденного в развалинах зиккурата в Уре. Сцена на этом обломке изображает, как царь Урнаншу получает от бога Сина повеление построить зиккурат. По тонкости и изяществу работы рельеф не уступает ассирийским рельефам (IX и VIII вв.), изображающим жертвенные сцены.

Из Лагаша дошли до нас самые замечательные памятники древней эпохи Двуречья. Прежде всего надо остановиться на статуэтках животных и богов-предков, найденных заложенными в фундаменте, и на головах львов, украшавших стены дворца или храма. Эти памятники искусства принадлежат к разряду тех апотропейных изображений, о которых говорит Гудеа в своей надписи о построении храма Нингирсу. Боги-предки изображены в виде бородатых человеческих фигур, охватывающих руками и ногами гвоздеобразные камни с votивными надписями. Животные — быки — изображены лежащими на широких плоских верхушках таких же гвоздеобразных камней. Фигурки быков сделаны весьма художественно и реально, с соблюдением реальной пропорциональности частей тела и с известной динамичностью поднятых верху голов. Фигурки богов-предков несравненно натуральнее и живее, чем изображения людей в пластике IV тысячелетия. Однако от прежнего стиля еще удержались некоторые отрицательные моменты, выражающиеся в непропорционально больших головах при тонких туловищах и в непропорционально больших кистях рук. Упомянутые статуэтки, несомненно, являются теми апотропейными животными и «именами героев», которых Гудеа «поселил» под своим храмом. Также гораздо живее и художественнее изображения царя и бога на двух обломках рельефа, изображающего жертвенную сцену.

Но самыми замечательными находками из Лагаша эпохи Гудеа являются несколько статуй из долерита, к сожалению, без голов; две головы были найдены отдельно. Две из статуй изображают самого Гудеа сидящим на



Ваза Энтемны.

троне; на одной из них Гудеа изображен в виде архитектора с планом будущего храма на коленях. Третья статуя Гудеа изображает патеси стоящим. Кроме этого, еще две безголовые статуи изображают стоящих людей, но, к сожалению, нельзя определить, кого именно они изобра-

жают. Все статуи и головы по своей художественности и реальности не уступают произведениям древнеегипетского искусства и обнаруживают несомненное египетское влияние.

Из эпохи Древневавилонского царства мы также почти не имеем крупных произведений искусства. Это объясняется, несомненно, также внешней причиной—разгромом Древневавилонского царства касситами. Можно указать только два произведения древневавилонской эпохи. Во-первых, до нас дошло, но сильно стертое, рельефное изображение царя Хаммураби, сохранившее следы высокой художественности. Другой памятник—это рельеф верхней части кодекса Хаммураби, изображающий царя в молитвенной позе перед богом Шамашем, который передает царю законы. Этот рельеф сделался тем образцом, соответственно с которым впоследствии, вплоть до ассирийской эпохи, вырезывались рельефы на кудурру, предоставлявших земли и льготы царским сановникам.

Нам остается остановиться еще на одной специфической области шумерского и древневавилонского искусства. Мы имеем в виду художественную резьбу на печатах из драгоценных камней, которая появилась, вероятно, не позднее второй половины III тысячелетия, получила широкое распространение во всем Двуречье и за его пределами—в Сирии, Палестине, Хеттском царстве, Эламе—и была перенята в Персидской державе. Первые печати имели полушаровидную форму, но уже в III тысячелетии эта форма была вытеснена цилиндрической формой. Печать представляла собой каменный валик с вырезанным на нем изображением и именем владельца. Валик прокатывался по сырой глиняной таблетке с текстом договора или письма; в этом и заключалось приложение печати. До сих пор не разъяснен вопрос, какое значение имели изображения—были ли они только отличительными формальными признаками принадлежности печати определенному лицу или имели, может быть, и известное

религиозное значение. Последняя возможность может быть обоснована характером изображений: чаще всего на печатях встречается животный орнамент и изображе-



Гудеа—патеси Лагаша.

ния животных, которым присваивалось магическое значение, а также мифологические сцены. Но во всяком случае, если религиозный момент и существовал, то уже во II тысячелетии он утратил свое прежнее значение, ибо до

нас дошли печати со сценами, не имеющими никакого отношения к религии, а в эпоху Древневавилонского царства появляются печати уже только с именем владельца без всяких изображений.

С точки зрения истории искусства древнего Двуречья изображения на печатях представляют огромный интерес. Они свидетельствуют о высокой технике резьбы по камню и о большом художественном мастерстве резчиков печатей; со стороны сюжетов на печатях даются несравненно более разнообразные изображения, чем во всех других областях древневавилонского искусства. В области техники и формы мы можем проследить на печатях постепенный переход от примитивно-грубых изображений III тысячелетия к тонкой изящной технике и форме эпохи царей Аккада. Со стороны сюжетов мы видим переход от чисто орнаментальных изображений, с геометрическим и геометрическо-животным орнаментом, к сценам сначала из животного мира, а затем из мифологических сюжетов. Из последних наиболее популярными были сюжеты из цикла сказаний о Гильгамеше, Этане и о солнечном боге; в III—II тысячелетиях встречаются и культовые сцены. Но, кроме религиозных сюжетов, уже в III, а затем и во II тысячелетии встречаются сюжеты и чисто бытовые—скотоводческие сцены, сцены охоты, рыбной ловли острогой, сцены из жизни диких животных. Земледельческих сцен ни в III, ни во II тысячелетиях не встречается; сцена пахоты встречается впервые на печати конца XIV в. Вероятнее всего это обстоятельство объясняется тем, что сановники и жрецы, которые в III и II тысячелетиях были самой многочисленной группой владельцев печатей, в своем личном хозяйстве главным образом интересовались скотоводством. С художественной стороны изображения на печатях отличаются известной свободой от условных форм официального искусства, динамикой изображаемых сцен—помещений храмов, скотных дворов, лодок на реке, горного пейзажа, зарослей тростника и т. д. Изучение

этой отрасли древневавилонского искусства по-настоящему еще не начиналось; наиболее крупная из имеющихся работ, работа Отто Вебера, дает только альбом иллюстративного материала с самыми элементарными объяснениями сюжетного содержания изображений. Между тем эта область вавилонского искусства таит в себе огромные фонды, одинаково важные и для истории искусства, и для истории религии, и для истории материальной культуры.



Различные виды цилиндров печати.

Своего высшего подъема вавилонское искусство достигло в эпоху Нововавилонского (Халдейского) царства. Крупнейший из царей этой эпохи Навуходоносор, царь-завоеватель, предпринял в Вавилоне огромные строительные работы роскошных дворцов, храмов, украшенных великолепными художественными орнаментами. Особым великолепием отличался огромный царский дворец с тронным залом и с превосходными художественными изображениями. Развалины их сохранились до наших дней.

* * *

В этой работе сделана попытка показать основные составные элементы древневавилонской культуры как со стороны их происхождения и роста, так и со стороны их значения в качестве главных культурных достижений, в последующие эпохи либо не превзойденных, либо давших только количественный рост. Незатронутой осталась чрезвычайно важная проблема: о культурной передаче с древнего Востока на античный Запад. Эта передача имсет ме-

сто уже в конце I тысячелетия в древнейшую эпоху истории Греции. Но широко она разворачивается, переходя до известной степени во взаимодействие культур лишь в эллинистических государствах, и поэтому должна быть рассмотрена в связи с эллинистической культурой.

СОКРАЩЕНИЯ

ВДИ — „Вестник древней истории“.

ЛОТВ — **Gressman**. *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*.

КВ — **Schrader**. *Keilinschriftliche Bibliothek*.

Meissner — **Meissner**. *Babylonien und Assyrien*, I, II.



ОГЛАВЛЕНИЕ

	<i>Стр.</i>
Введение	3
I. Религия	17
Источники и литература	—
Официальная религия	21
Народные общинные культы	31
Представления о материальной форме богов официальной религии	39
Анимизм в представлениях о загробной жизни	42
Анимизм в представлениях о добрых и злых духах	48
Храмовой культ великих богов	54
II. Фольклор и литература	62
Изучение вавилонского фольклора	—
Религиозно-космогонические элементы фольклора	65
Исторические элементы в фольклоре	70
Животный эпос в вавилонском фольклоре	72
Начатки вавилонской литературы и ее исконный классический характер	75
Боги бессмертны, люди смертны	77
Расцвет древневавилонской литературы	83
III. Право	105
Обычное право и первая запись его в древнем Двуречье в так называемых реформах Урукагины	106
Шумерские законы	111
Законы царя Билаламы	114
Законы Липит-Иштара, царя Исина	118
Законы царя Хаммураби	120
IV. Начатки научных знаний	143
Астрономия	—
Математика и медицина	152
Система письма	157
V. Искусство	163
Сокращения	182

Редактор Издательства *И. Чигринов*
Художник *Ф. Выпас*
Технический редактор *И. Волоханович*
Корректор *А. Ломако*
*

Утверждено РИСО АН БССР
*

АТ 02743. Сдано в набор 8/IX 1958 г. Подписано
к печати 19/II 1959 г. Тираж 2000 экз. Бумага
84×108¹/₃₂. Изд. листов 9,4. Печ. листов 8,75.
Заказ 1793.

*

Типография Издательства АН БССР
Минск, проспект Сталина, 110.

4 руб.